ذخائر العرب
٢٩

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسماة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالى

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

دار المعارف بمصر

ذخائر العرب

٢٩

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسماة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالى

منطق . وإلهيات . وطبيعيات

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المعارف بمصر

١٩٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانه رفع من شأن العلم وأعلى من قدر أهله ، فقال عز من قائل : (قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ؟)

وقال (شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ)

وقال (إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)

ودعا إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ؛ فإن العلم الحق سبيله النظر والتفكر والتأمل ، فقال عز وجل :

(وَفِى الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ)

وقال (قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ)

وقال (قُلْ سِيرُوا فِى الْأَرْضِ ، فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

* * *

سبحانك ربى ! ! خلقت فى الإنسان عقلا ، ويسرت له

سبيل الوقوف على ما أودعت فى الكون من أسرار ، ليهتدى إلى مكوِّن الكون ومُبْدِع أسراره ، فوقف فى منتصف الطريق ، اعترف بالكون وأنكر مكونه ، وشاهد الأَسرار وجحد مبدعها .

ولقد سجل الله على الإنسان هذه الوقفة التى يضر بها نفسه ولا يضر خالقه ، فقال عز من قائل : (أَوَ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ ، وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ، بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) .

فكانت عاقبة أمره خسرا .

(قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً * أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْناً *

ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا ، وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا *)

(وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)

* * *

اللهم إنى أخلصت النية فى طلب الحق فدلنى عليه ، وخلصنى من الهوى الذى أهلك قوماً وأضل آخرين .

رب واهد إلى الحق أقواما ظنوا أنهم إذا أنكروه رغم قيام شواهده وسطوع أدلته ، ضاع وتلاشى ، كالنعامة الذى تظن أنها إذا حجبت نظرها عن رؤية العدو ، فقد نجت من خطره وبأسه .

رب : وصلِّ وسلم على من بعثته مؤيدا بالحجج البالغة والمعجزات الباهرة ،فدعا إلى سبيلك بالحكمة والموعظة الحسنة .

وسبيلك ربى منهاج يكفل للآخذين به سعادتهم فى دنياهم وآخرتهم . «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » . هذا هو الإسلام دين ودنيا ، سعادة فى العاجل وسعادة فى الآجل . ومن فهم الإسلام غير هذا ، فليصحح فكرته .

اللهم وأعنى على تسخير قواى التى وهبتنى ، للاضطلاع بما يجب على مثلى ، حتى ألقاك آمناً غير مفرط ولا مقصر ؛ إنك سميع قريب مجيب الدعوات يارب العالمين ـ آمين

مصر الجديدة فى :

٢٢ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩

١٧ من مايو سنة ١٩٦٠ سليمان دنيا

مقدمة

يعنى الغزالى بـ (مقاصد الفلاسفة) آراءهم وأفكارهم ونظرياتهم .

وقد ضمّن الغزالى كتابه هذا ، من آرائهم وأفكارهم ، خلاصة قيمة لعلومهم المنطقية والإلهية والطبيعية .

ولا شك أن للفلاسفة علوماً غير هذه العلوم الثلاثة ، ولكن الغزالى اقتصر من علومهم على هذه الثلاثة ؛ لأنها وحدها هى التى تلتقى مع الغرض الذى من أجله ألّف الغزالى هذا الكتاب .

وذلك الغرض يرجع إلى أن الغزالى قد جال بخاطره أن يناقش الفلاسفة فى مسائل من الفلسفة يرى الغزالى أن الوسائل التى تأدت بالفلاسفة إليها وسائل ضعيفة واهية ، وقد كانت تلك المسائل داخلة فى نطاق ما يسمى بـ (العلم الإلهى) وما يسمى بـ (العلم الطبيعى) .

ورغم ضعف الوسائل التى تأدت بالفلاسفة إلى هذه المسائل ؛ فإن هذه المسائل قد تعارضت مع ما هو معروف مقرر فى الإسلام .

ولكن الغزالى قبل أن يناقش هذه المسائل ، رأى أن يعرضها من وجهة نظر أصحابها ، حتى يرد النقد على شىء قد اتضح وعرفت مراميه وأهدافه .

ولما كانت هذه المسائل — كما قلنا سابقاً — داخلة فى نطاق ما يسمى بالعلم الطبيعى ، والعلم الإلهى ، فقد جعل الغزالى كتابه هذا ، قسمين :

قسماً إلهيًّا يصور مسائل العلم الإلهى من وجهة نظر الفلاسفة .

وقسماً طبيعيًّا يصور مسائل العلم الطبيعى من وجهة نظر الفلاسفة .

ولما كان الخطأ فى مسائل كل من العلمين — فيما يرى الغزالى — راجعاً إلى عدم إحكام المسائل المنطقية التى استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً ، فلاجرم رأى الغزالى أن يصور أيضاً — مع مسائل العلمين : الطبيعى ، والإلهى ؛ من وجهة نظر الفلاسفة — مسائل علم المنطق ؛ لا تمهيداً

لإظهار أخطائهم المنطقية . إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسائله ، وإعلان الاتفاق على الوسيلة التى اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل العلمين المختلف عليها ، والتى سيتخذها الغزالى نفسها كوسيلة لنقد الفلاسفة فيما أخطأوا فيه .

فكانت محتويات الكتاب ثلاثة أقسام ، مشتملة على ثلاثة علوم : المنطق والإلهى ، والطبيعى .

* * *

وقد حكى الغزالى قصة هذا الكتاب فى بدايته ، حيث يقول :

[أما بعد . . . فإنى التمست كلاماً شافياً فى الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلبيسهم واغوائهم .

ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها ، محال ؛ بل هو رمى فى العماية والضلال .

فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً ، مشتملا على حكاية مقاصدهم ، من علومهم : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد .

وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم ،

ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة ، وهو اسمه .

وأعرفك أولا أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعيات . والإلهيات]

نعم إن علومهم هى هذه ، وأكثر من هذه ، فمن الفلاسفة من اشتغل بالطب ، إلى جانب هذه العلوم ، ومنهم من اشتغل بالأخلاق ، ومن اشتغل بالموسيقى ، إلى جانب هذه أيضاً .

ولكن الغرض الذى حدا بالغزالى إلى تأليف هذا الكتاب ، وهو ما شرحه الغزالى بقوله : (إنى التمست كلاماً شافياً فى الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم) يقضى عليه أن يقف فقط عند العلوم التى يرى أنهم تناقضوا فيها .

وهو لا يعنى بالتناقض مجرد الخطأ . فليست أخطاء الفلاسفة — من حيث هى أخطاء — هى التى دعت الغزالى إلى أن يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدمته الذى هو « مقاصد الفلاسفة » .

ولكن أخطاء الفلاسفة التى حملت الغزالى على أن يؤلف كتابيه هذين ، هى الأخطاء التى تعارضت مع مبادئ الدين ، وأصوله وعقائده .

فهذا اللون من الأخطاء خاصة ، هو الذى من أجله ألف الغزالى هذين الكتابين .

وقد جاء فى افتتاحية كتاب « تهافت الفلاسفة » ما يوضح ذلك أتم وضوح قال الغزالى :

[أما بعد . . . فإنى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء . قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده .

بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون .

ولا مستند لكفرهم .

غيرُ تقليد سماعى إلفى ، كتقليد اليهود والنصارى ؛ إذ جرى على غير دين الإسلام ، نشؤهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم .

وغيرُ بحثٍ نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب . والانخداعِ بالخيالات المزخرفة ، كلا مع السراب .

كما اتفق لطوائف من النظار فى البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة : كسقراط ، وبقراط ، وأفلاطون ، وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، فى :

وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

واستبدادهم — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الأمور الخفية .

وحكايتهم عنهم أنهم — مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم — منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . . .]

فهذا اللون من الأخطاء الفلسفية ، الذى أنجر أثره إلى الدين ، هو الذى من أجله يقع الغزالى مع الفلاسفة فى خصومة .

فالعلوم التى تصطدم مسائلها مع الدين ، وتحدث خصومة بينها وبينه ، هى — دون غيرها — التى يتعرض لها الغزالى ، هنا فى « مقاصد الفلاسفة » تلخيصاً وعرضاً ، وهناك فى « تهافت الفلاسفة » مهاجمة ونقداً .

* * *

ويعود بنا الغزالى — فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » — إلى تعداد علوم الفلاسفة التى سيختار من بينها ما يعرضه فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » توطئة للرد عليه فى كتاب « تهافت الفلاسفة » .

فيقول : [. . . وأعرفك أولا أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات. والطبيعيات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهى نظر فى الحساب والهندسة . . .

وليس فى مقتضيات الهندسة . والحساب ، ما يخالف العقل ، ولا هى مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد .

وإذا كان كذلك فلا غرض لنا فى الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق . والصواب نادر فيها .

وأما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها .

وإنما يخالفون أهل الحق فيها ، بالاصطلاحات والإيرادات ؛ دون المعانى والمقاصد ؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظار .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .

وسيتضح فى كتاب « التهافت » بطلان ما ينبغى أن يعتقد بطلانه ، ولنفهم الآن ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملا مرسلا ، من غير بحث عن الصحيح والفاسد ، حتى إذا فرغنا منه ، استأنفنا له جداً وتشميراً ، فى كتاب مفرد نسميه

« تهافت الفلاسفة » إن شاء الله . . .]

* * *

ومما تجدر ملاحظته أن حصر الغزالى لعلوم الفلاسفة فى أربعة : هو حصر إجمالى .

وحديثه عن الرياضيات ، من حيث عدم الحاجة إلى التعرض لها بحكاية ولا نقد .

وحديثه عن الثلاثة الباقية ، بأنها موضوع بحثه فى كتابه الأول العارض ، وفى كتابه الثانى الناقد .

يزيد فى وضوح ما أشرنا إليه من أن الأخطاء الفلسفية التى تهم الغزالى فى موقفه هذا ، وفى كتابيه هذين ، هى الأخطاء الفلسفية ، التى وقع بينها وبين مبادئ الدين تعارض .

ومما تجدر ملاحظته مرة أخرى أن حديث الغزالى عن المنطق ، من حيث إن أكثر مسائله هى على منهج الصواب ، وأن الخطأ فيه نادر ، حديث فيه التواء وغموض . فإنه بهذا الحديث قد سلك المنطق فى قرن مع العلمين الآخرين — الإلهيات والطبيعيات — اللذين بعد أن ينتهى من عرضهما فى « مقاصد الفلاسفة » يتفرغ لنقدهما فى « تهافت الفلاسفة » .

فمن حيث ان فى المنطق أخطاء — بمقتضى نص الغزالى نفسه — وإن اختلفت نسبتها فيه عن نسبة الأخطاء فى زميليه : الإلهيات والطبيعيات ، كان يجب بمقتضى المنهج الذى رسمه الغزالى لنفسه ، من أنه يذكر من علوم الفلاسفة فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» ما سيعرض له بالنقد فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أن ينقد المنطق .

ومعنى هذا أن ما يتعرض له الغزالى فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » بالبيان ، مما يكون قد اشتمل على خطأ ، يتناوله ثانية فى كتابه «تهافت الفلاسفة » بالنقد والتزييف .

وما دام الغزالى قد حكم على المنطق بأن فيه أخطأ ، وما دام قد حكاه فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » فلا بد أن يجىء دوره فى كتاب « تهافت الفلاسفة » بالنقد والتزييف ، والتصحيح .

وهذا ما صرح به الغزالى فى قوله من النص السابق (وسيتضح فى كتاب التهافت بطلان ما ينبغى أن يعتقد بطلانه) .

بعد أن قال عن المنطق (وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها) .

نعم إن الأخطاء التى فى المنطق — على فرض أن فيه أخطاء — ليست مما يتعارض مع الدين مباشرة ، ولكنها إن كانت ، فخطورتها على الدين ، تجىء من حيث ان المنطق وسيلة لاستنباط العلوم الإلهية والطبيعية التى يوجد فى مسائلها ما يتعارض مع الدين .

فمن حيث إن خطأ الوسيلة أو ضعفها ، يتأدى إلى خطأ ما هى وسيلة له ، يصبح المنطق — إن كان فيه أخطاء — خطراً على الدين بهذا الاعتبار ، ومن وظيفة المدافع عن الدين ، أن لا يهمل أخطاء من هذا النوع ، بل يجدر به أن يصححها حتى يهيئ لمستعمليه فرصة لاستنباط أفكار صحيحة .

ولكن إذا رحنا إلى كتاب « تهافت الفلاسفة » هل نجد فيه نقداً للمنطق ؟ لا . . . فكتاب « التهافت » قد قسمة صاحبه إلى عشرين مسألة جعل منها ست عشرة ، إلهيات ، وأربعة طبيعيات ، وليس فيه لنقد المنطق أثر . وفى هذا لا شك خروج على المنهج الذى رسمه الغزالى لنفسه ، وهو :

أن يلخص فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » من علوم الفلاسفة ما يرى أن فيه أخطاء ، ينجر أثرها بالمباشرة ، أو بالواسطة ، إلى الدين .

وقد لخص الغزالى بين ما لخص فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » علم المنطق ، وحكم عليه بأن فيه أخطاء .

فلم إذن كان الجهد فى تلخيصه فى « مقاصد الفلاسفة » ، مع الحكم عليه بأن فيه أخطاء ؟

والمنطق بهذا الاعتبار قد شارك العلوم الإلهية والطبيعية ، من جهة خطورته على الدين باعتباره وسيلة ينجر خطؤها إلى الخطأ فى استنباط الأحكام التى يستعمل المنطق وسيلة إليها .

وساواها فى أنه احتل من كتاب مقاصد الفلاسفة القسم الأول من أقسام ثلاثة .

فلم — وقد ساواها وشاركها فى هذه الأمور ، ووقف بها منها على قدم المساواة — يستثنيه الغزالى فى كتاب « التهافت » فلا يبذل من أجله فى النقد والتقويم ، مثل ما بذل من أجل شريكيه ؟

وليت الأمر وقف فى كتاب « التهافت » عند هذا الحد من إغفال نقد الأخطاء المنطقية وتقويمها ، بل لقد جاوزه :

إلى الإشادة بأهمية المنطق إشادة تتضمن الإشارة إلى صدق قضاياه .

ثم إلى التصريح بأن الغرض من التأليف فيه هو اتخاذه حكماً بين الغزالى وبين الفلاسفة ، فيما يختلفان فيه من مسائل العلوم الإلهية ، أو الطبيعية .

وذلك حيث يقول الغزالى فى المقدمة الرابعة من كتاب « تهافت الفلاسفة » .

[. . . نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح .

ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى « فن الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا .

وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك القول» .

فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم « المنطق » ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة .

ونحن لدفع هذا الخبال ، واستئصال هذه الحيلة فى الإضلال ، نرى أن نفرد القول فى « مدارك العقول » فى هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات المنطقيين ، ونصبها فى قوالبهم ، ونقتفى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم — أعنى بعباراتهم فى المنطق — ونوضح أن :

ما شرطوه فى صحة مادة القياس ، فى قسم « البرهان » من المنطق ،

وما شرطوه فى صورته فى كتاب « القياس » .

وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيغورياس » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية .

ولكنا نرى أن نورد « مدارك العقول » فى آخر الكتاب ؛ فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب .

ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه .

ومن لا يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم ، فينبغى أن يبتدئ أولا بحفظ كتاب « معيار العلم » الذى هو الملقب بـ « المنطق » عندهم . . .]

فالمنطق إذن مذكور فى كتاب « تهافت الفلاسفة » لا لينال ما يناله زميلاه — الطبيعى والإلهى — من نقد ، ولكن ليتخذ آلة لدرك مقصود كتاب « تهافت الفلاسفة » .

وهذا المعنى هو ما نوهنا به سابقاً[1] حيث قلنا : (ولما كان الخطأ فى مسائل كل من العلمين — فيما يرى الغزالى — راجعاً إلى عدم إحكام المسائل المنطقية ، التى استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين ، وعدم تطبيقها تطبيقاً صحيحاً ، فلا جرم رأى الغزالى أن يصور أيضاً — مع مسائل العلمين : الطبيعى والإلهى ، من وجهة نظر الفلاسفة — مسائل علم المنطق لا تمهيداً لإظهار أخطائهم المنطقية ، إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسائله ، وإعلان الاتفاق على الوسيلة التى اتخذها الفلاسفة طريقا لاستنباط مسائل العلمين المختلف عليها . والتى سيتخذها الغزالى نفسها الوسيلة لنقد الفلاسفة فيما أخطأوا فيه . . .)

هذا هو الذى قلناه سابقاً ، وهو يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء فى نص كتاب (تهافت الفلاسفة) .

لذلك لا يسعنا إلا أن نؤكد ما قلناه سابقاً من أن ما جاء فى كتاب (مقاصد الفلاسفة) بخصوص المنطق غير واضح ؛ فإن ما جاء فى هذا الكتاب بخصوص المنطق من الحكم بأن فيه أخطاء ، ومن الحكم بأن كتاب (مقاصد الفلاسفة) اتخذ مكاناً لعرض ما فيه أخطاء من علوم الفلاسفة ، تمهيداً لنقده فى كتاب (تهافت الفلاسفة) لا يؤيده ما جاء فى كتاب (تهافت الفلاسفة) الذى لم يعرض لنقد المنطق بشىء ، والذى صرح بأن المنطق مذكور فيه ليتخذ آلة لفهم الكتاب ، وحكما بين الفلاسفة وبين الغزالى .

على أن فى الأمر ناحية ثانية ، بالنسبة لذكر المنطق فى كتابى (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) تجعلنى غير قادر على فهم هذا التكرار .

إن تكرار العلم الطبيعى فى الكتابين مفهوم ؛ فإنه مذكور فى أحدهما ، على سبيل العرض ، ومذكور فى الثانى على سبيل النقد . وقد جعل ذكر العرض تمهيداً لذكر النقد .

---

(١) ص ٩ ، ١٠

كذلك تكرار العلم الإلهى فى الكتابين مفهوم ؛ لأن الشأن فيه كالشأن فى العلم الطبيعى سواء بسواء .

أما المنطق الذى ذكر فى كتاب (مقاصد الفلاسفة) لما فيه من أخطاء تمهيداً لنقده فى تهافت الفلاسفة ، كما يفهم من الغرض الذى صرح به الغزالى فى « مقاصد الفلاسفة » ، أو باعتباره آلة لفهم الفلسفة الإلهية والطبيعية ، التى يلخصها الغزالى لينقدها ، وباعتباره أيضاً وسيلة عجز الفلاسفة عن تطبيقها تطبيقاً صحيحاً فى مسائل العلمين الطبيعى والإلهى ، كما حققنا نحن اعتماداً على نصوص من « كتاب التهافت » .

فقد كرره الغزالى فى الكتابين بصورة واحدة ، هى صورة العرض فى الكتابين ، بفارق واحد ، هو التوسع فى العرض فى كتاب (تهافت الفلاسفة) أو فى معنى أدق ، فى كتاب (معيار العلم) الذى صرح الغزالى فى النص السابق بأنه قسم أخير من كتاب (تهافت الفلاسفة) عن العرض فى كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

فما هو داعى هذا التكرار ؟ هذا هو الشىء غير المفهوم .

* * *

ومما تجدر الإشارة إليه أن الغزالى قد عنى عناية بالغة الأهمية ببيان أن ما جاء فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) هو تصوير لآراء الفلاسفة ، وعلى مسئوليتهم ، وهو إنما يحكى وينقل فقط .

وقد مر بنا النص الذى جعله الغزالى أول حديثه فى الكتاب ، وافتتحه به لتقرير هذه الحقيقة .

ثم عاد فى آخر المنطق ، وهو القسم الأول من الكتاب يقول :

(هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته من المنطق .

ثم نذكر بعد هذا العلم ، الإلهيات عندهم إن شاء الله) .

وأخيراً عاد فى نهاية الكتاب ، أعنى فى آخر الطبيعيات ، ليؤكد هذه الحقيقة بقوله :

(فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم — المنطقية ، والإلهية ، والطبيعية — من غير اشتغال فى تمييز الغث من السمين ، والحق من الباطل ، ولنفتتح بعد هذا بكتاب « تهافت الفلاسفة » حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء) .

* * *

ولعله من خلال ما سبق ، من النصوص التى اقتبسناها من كتابى (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) ومن محاولاتنا لشرحها وتفهيمها تتضح العلاقة بين هذين الكتابين :

فكتاب (مقاصد الفلاسفة) كتاب يعرض فيه الغزالى أفكار الفلاسفة : الطبيعة والإلهية ، على مسئوليتهم ، تمهيداً لنقدها والرد عليها .

وكتاب (تهافت الفلاسفة) كتاب ينقد فيه الغزالى من أفكار الفلاسفة التى لخصها فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) ما يرى أن الصواب أخطأهم فيه .

ومن بيان العلاقة بين الكتابين يتضح أن الفلاسفة الذين يلخص الغزالى أفكارهم فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) هم نفس الفلاسفة الذين ينقد الغزالى أفكارهم فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فمن هم هؤلاء الفلاسفة ؟

إنهم الفلاسفة الذين كان لفلسفتهم من الرواج ما جعلها تتداول خلال القرون منذ عرفت الفلسفة إلى أن وصلت إلى عهد الغزالى ، وتتلقى بالقبول خلال هذه الحقب الطويلة .

أما الفلاسفة الذين تعثرت فلسفتهم خلال الطريق ، وصادفت من رد عليها ، وأظهر زيفها ، ووجه إليها من النقد ما جعلها تتوارى فى منعرجات الزمن ، فلا يعرفها الناس — إذا عرفوها — إلا شوهاء بتراء ، فقد وفر الغزالى على نفسه مهمة الوقوف معها ليعرضها فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) . ثم لينقدها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) لأنه يرى أن ذلك اشتغال بما لا يجدى ، فلا ينبغى أن يفترض حياً شىء مات ووورى التراب ؟

وبيان ذلك : أن الغزالى رأى فى وقفة أرسطو التى وقفها من الفلاسفة السابقين محص فيها تراثهم وقبل منه ورد ، عاملا من العوامل التى تساعد على عدم ضرورة التقصى عن جميع الفلاسفة السابقين ، وجميع ما قالوه فى الطبيعة والإلهيات ، وتتبع أخطائهم والرد عليها .

فما استبعده أرسطو وزيفه ، لا حاجة بالغزالى إلى إعادة النظر فيه .

أما ما استبقاه أرسطو من فلسفة من سبقه ، وما أضافه إليها من عنده ، وتلقته الأجيال التالية بالقبول حتى وصل إلى العرب ، وأحدث فى البيئة العربية ما أحدث

مع ما فيه مما يخالف الدين ، فهو الجدير بأن يوفر له الغزالى جهده .

وإذا كان أشد الناس افتتاناً بأرسطو من العرب ، وأشدهم قرباً إلى زمن الغزالى ، هم الفارابى وابن سينا ، فهما إذن الخصم المباشر الذى سيواجهه الغزالى .

وإذا كان الفارابى وابن سينا بدورهما ، قد عدلا بعض أفكار أرسطو ، فليس فيما رفضاه واستنكفا من المتابعة فيه ، ما يدعو الغزالى إلى أن يكرر نقده وتزييفه .

فالفارابى وابن سينا إذن هما الفيلسوفان اللذان يعنيهما الغزالى فى عنوان كتابيه (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) وأفكارهما هى التى لخصها الغزالى وعرضها فى كتابه الأول ، ونقدها وزيفها فى كتابه الثانى . . .

ولكن إذا كان الغزالى يقصد بالفلاسفة الفارابى وابن سينا ؛ فمن حيث إنهما يمثلان الفلسفة التى تعتبر موضع رضى الفلاسفة منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالى .

ففى نقد الغزالى لهما ، نقد للفلاسفة جميعاً منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالى ، وفى نقد الغزالى لفلسفتهما نقد للفلسفة التى لقيت رواجاً وقبولا منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالى .

وفى ذلك يقول الغزالى فى المقدمة الأولى من كتاب (تهافت الفلاسفة) .

[ليعلم أن الخوض فى حكاية أختلاف الفلاسفة تطويل ؛ فإن خبطهم طويل ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة .

فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو رسطاليس .

وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين .

ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول .

ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية .

ثم المترجمون لكلام رسطاليس ، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك نزاعا بينهم .

وأقومهم بالنقل والتحقيق ، من المتفلسفة فى الإسلام « الفارابى » أبو نصر و « ابن سينا » .

فنقتصر على أبطال ما اختاره ، ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال ؛ فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه ، لا يتمارى فى اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل فى إبطاله .

فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين]

* * *

بقى علينا أن نلاحظ أن الغزالى وهو يلخص فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) أفكار الفلاسفة الإلهية ، والطبيعية والمنطقية ، لم يقتصر فى هذا الكتاب على المسائل التى تعرض لها بالنقد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ففى كتاب (تهافت الفلاسفة) تعرض الغزالى لنقد مسائل خاصة من العلم الإلهى ، ومسائل خاصة من العلم الطبيعى .

ولكن فى كتاب (مقاصد الفلاسفة) عرض الغزالى العلم الإلهى بأكمله ، والعلم الطبيعى بأكمله .

وقد كان مقتضى قول الغزالى فى (مقاصد الفلاسفة) :

(أما بعد فإنى التمست كلاماً شافياً فى الكشف عن : تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم .

ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال ؛ بل هو رمى فى العماية والضلال) .

أن الغزالى قبل أن ينقد المذهب فى الكتاب المخصص لذلك ، وهو (تهافت الفلاسفة) سيصوره أيضاً تصويراً يساعد على فهمه قبل التعرض لنقده ، وجعل مكان تصويره كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

ومقتضى هذا أن يقتصر الغزالى فى تصوير المذاهب فى كتاب (مقاصد الفلاسفة) على القدر الفاسد الذى سينقده فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ولكنا نجد الغزالى يصور فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) جميع مسائل العلم الإلهى ، وجميع مسائل العلم الطبيعى ، لا خصوص المسائل التى تعرض لها بالنقد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فلا بد أن يكون وراء هذا التوسع فى العرض ، توسعاً يزيد عن حدود العلاقة التى تربط بين كتابى (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) غرض آخر غير مجرد التعريف بالمذهب قبل التعرض لنقده .

وهذا الغرض يوضحه الغزالى فى المنقذ من الضلال فى قوله :

[. . . وكان قد نبتت نابتة التعليمية وشاع بين الخلق تحديثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق .

عنّ لى أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما فى كتبهم ، ثم اتفق أن ورد علىّ أمر جازم من حضرة الخلافة ، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعنى مدافعته ، وصار ذلك مستحثاً من خارج ، ضميمة للباعث الأصلى من الباطن .

فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغنى بعض كلماتهم المستحدثة التى ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم .

فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق منى مبالغتى فى تقرير حجتهم ، وقال هذا سعى لهم ؛ فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم لمثل هذه الشبهات ، لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها .

وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبى تصنيفه فى الرد على المعتزلة .

فقال الحارث : الرد على البدعة فرض :

فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولا ، ثم أجبت عنها ، فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه .

وما ذكره أحمد حق ، ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم تشتهر : أما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب إلا بعد الحكاية .

نعم ، ينبغى أن لا يتكلف لهم شبهة لم تتكلف، ولا أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابى المختلفين إلىّ ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين فى الرد عليهم ؛ فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم .

فلم أرض لنفسى أن يظن بى غفلة عن أصل حجتهم ؛ فلذلك أوردتها .

ولا أن يظن بى أنى وإن سمعتها فلم أفهمها ؛ فلذلك قررتها .

والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها . . .)

هكذا يقرر الغزالى موقفه من الباطنية، أو أصحاب مذهب التعليم، كما يسميهم .

يقرر انه لم يرض لنفسه أن يظن به الغفلة عن مذهب يتعرض لنقده ؛ إنه لا يرضى لنفسه أن يقول عنه أصحاب مذهب التعليم ما قالوه عن غيره ، وقد قالوا عن غيره : إنه يرد عليهم وهو جاهل بمذهبهم .

ولقد احتاط الغزالى لنفسه من إيراد مثل هذه التهمة بالتأليف فى مذهب الباطنية كما لو كان واحداً منهم ، حتى إذا ما رد على المذهب بعد ذلك ، لم يتأت لأصحاب المذهب أن يتهموه بمثل ما اتهموا به غيره، من أنه، جاهل بالمذهب الذى يرد عليه ، هذا هو ما يصرح به الغزالى عن نفسه ، بالنسبة لمذهب الباطنية .

* * *

ولقد كان للفلاسفة موقف مثل موقف أصحاب التعليم ؛ إنهم كانوا يصادفون من يرد عليهم قبل أن يفهم مذهبهم ولم يشأ الغزالى أن يكون واحداً من هؤلاء وقد حكى الغزالى نفسه ذلك ، فقال :

(. . . ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة ، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى العلم ، حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم ، من غور وغائلة .

فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً .

ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامى ، فضلاً عمن يدعى دقائق العلوم .

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية ، فشمرت عن ساق الجد، فى تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك فى أوقات فراغى ، من التصنيف والتدريس، فى العلوم الشرعية ، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد ، فأطلعنى الله سبحانه بمجرد المطالعة فى هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم فى أقل من سنتين .

ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعاوده ، وأردده ، وأتفقد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه . . .)

فليس يبعد ، وحال الفلاسفة شبيه بحال أصحاب مذهب التعليم ، أن يصنع الغزالى مع الفلاسفة مثل ما صنع مع أصحاب التعليم ، وأن يضرب عصفورين بحجر واحد ، فيؤلف فى العلم الطبيعى والعلم الإلهى تأليفاً مختصرا وافياً ، مثل كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

يمهد به لنقد الفلسفة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) من ناحية .

ويدفع عن نفسه تهمة أنه ينقد الفلسفة قبل فهمها ، كما فعل غيره .

وهذا الغرض الثانى يقتضى أن يؤلف الغزالى فى العلمين اللذين يريد أن ينقدهما — أعنى الطبيعى والإلهى — تأليفاً يشتمل على كل المسائل الرئيسية العلمين ، لا أن يقتصر على خصوص المسائل التى يريد نقدها فقط .

وبهذا نكون قد وضعنا يدنا على مبرر يصلح أن يكون سبباً لتأليف الغزالى كتاباً مشتملا على كل مسائل العلمين : الطبيعى والإلهى ، لا على خصوص المسائل التى يريد أن ينقدها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

* * *

وما دام كتاب (مقاصد الفلاسفة) المشتمل على المنطق والطبيعى والإلهى ، قد ألف تحت تأثير هذا الباعث الذى من شأنه أن يحمل على الإجادة والإتقان ،

بل وعلى التحدى فى الوقت ذاته .

هذا إلى جانب أن الغزالى قد منحه الله قوة التعبير الواضح ، بحيث يستطيع أن يصور أدق المعانى وأصعبها بعبارة غاية فى الوضوح والظهور . فإن كتاب مقاصد الفلاسفة يصلح أن يكون بداية ضرورية لكل من يريد أن يقرأ الفلسفة الإسلامية ، إنه خطوة ينبغى أن يبدأ بها كل طالب فلسفة ؛ إنه يعطيه خلاصة واضحة دقيقة فى الوقت ذاته لفلسفة المسلمين ، إن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يذكرنى بكتاب للفارابى كان له شأن خطير فى حياة ابن سينا العلمية .

فقد حكوا أن ابن سينا قرأ كتاباً لأرسطو أربعين مرة فلم يفهمه ، وبلغ به أن حفظه عن ظهر قلب ، ورغم ذلك لم يفهمه ، ولقد كاد ابن سينا أن ييأس من الفلسفة واتهم نفسه بالقصور والعجز عن إدراك مرامى فلسفة أرسطو .

وبينا هو جالس فى سوق الوراقين تتنازعه وساوس وشكوك من جراء الفلسفة ، حضر أحد باعة الكتب الجائلين وعرض عليه كتاباً للفارابى ، فنهره ابن سينا وزجره ، وقال له : لا حاجة بى إلى الفلسفة ، ولا إلى كتبها ، فتوسل إليه البائع أن يشتريه رحمة بصاحبه ؛ فإنه لم يبع شيئاً طول نهاره ، وصاحبه يحتاج إلى شىء يقتات به . . .

فدفع له ابن سينا دريهمات وأخذه منه ، وإذا هذا الكتاب ، قد ألفه الفارابى خصيصاً لحل مغاليق الكتاب الأرسطى الذى أعجز ابن سينا فهمه ، فما كاد ابن سينا يقرأ هذا الكتاب ، حتى بدأت مغاليق كتاب أرسطو تتفتح له ، وقد كان حافظاً له ، فلم يحتج إلى مراجعته . فوقع هذا الكتاب الفارابى ، موقعاً حسناً ، من نفس ابن سينا واعتبره ذا شأن كبير فى حياته العلمية ، فأولم وليمة شكراً لله على هذا التوجيه الموفق إلى العلم .

فكهذا قد يكون كتاب ما وسيلة ناجحة موفقة إلى كتب أخرى ، أو إلى علم خاص . وإن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يبدو لى أشبه ما يكون بالكتاب الذى ألفه الفارابى ؛ ليكون بداية يجدر بدارس فلسفة أرسطو أن يبدأ به . فكتاب (مقاصد الفلاسفة) يصلح أن يكون بداية موفقة لدراسة الفلسفة الإسلامية يجدر بالمبتدئين أن يتخذوا منه خطوتهم الأولى ، والله ولى التوفيق .

مصر الجديدة فى :

٢٥ من ذى العقدة سنة ١٣٧٩ — سليمان دنيا

٢٠ من مايو سنة ١٩٦٠

أصول الكتاب

اعتمدنا فى طبع هذا الكتاب على أصلين :

أحدهما : هو المطبوع الذى طبعته مطبعة دار السعادة سنة ١٣٣١ هـ وهو مأخوذ من أصل خطى كان فى حيازة السيد (محيى الدين صبرى الكردى) جلبه معه من البلاد النائية ، كما يقول هو :

وهى نسخة جيدة :

والثانى : مخطوط بدار الكتب الأزهرية تحت رقم ٨٦ خصوصية و ٢٧١٤٣ حكمة وفلسفة وهو غير مؤرخ ؛ لأن وريقات من آخره ضائعة ، ويرى فضيلة الأستاذ الشيخ أبو الوفا المراغى ، مدير مكتبة الأزهر ، أن خطه يشبه خطوط القرن الثامن الهجرى .

وقد وجدت فى كل من الأصلين ما يكمل نقص الآخر ، فجاء مطبوعنا هذا ، مكملا لنقص كل منهما .

أسأل الله أن ينفع به فى الغرض الذى من أجله ألفه صاحبه ، ومن أجله أخرجناه نحن وصل اللهم على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

مصر الجديدة فى ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩ — سليمان دنيا

٢٠ من مايو سنة ١٩٦٠

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسماة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالى

المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى عصمنا من الضلال ، وعرفنا مزلة أقدام الجهال . والصلاة والسلام — وفى نسخة بدون عبارة « والسلام » — على المخصوص من ذى الجلال ، بالقبول والإقبال ، محمد المصطفى ، خير خلقه ، وعلى آله خير آل .

أما — وفى نسخة « فأما » — بعد فإنى — وفى نسخة « فإنك » — التمست كلاماً شافياً فى الكشف عن (تهافت[1] الفلاسفة) وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب — وفى نسخة « المذهب » — قبل الإحاطة بمداركها ، محال ؛ بل هو رمى فى العماية والضلال — وفى نسخة « عماية وضلال » —

فرأيت أن أقدم على بيان (تهافتهم) — وفى نسخة « التهافت » — كلاماً وجيزاً ، مشتملا على حكاية مقاصدهم ، من علومهم (المنطقية) و (الطبيعية) و (الإلهية) من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد — وفى نسخة بزيادة « فيه » — إلا تفهيم غاية — وفى نسخة « غايات » — كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد .

وأورده على سبيل الاقتصاص[2] والحكاية — وفى نسخة « الحكاية والاقتصاص » — مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم .

ومقصود الكتاب ، حكاية (مقاصد الفلاسفة) وهو اسمه .

وأعرفك أولا ، أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعيات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهى نظر فى الحساب والهندسة ، وليس فى مقتضيات

---

(١) يعنى تناقضهم ، ولما لم يكن الغزالى قد الف كتابه المشهور المسمى (تهافت الفلاسفة) بعد ، فلعله قد اختار هذه العبارة التى وردت على لسانه هنا اسما لكتابه الذى ألفه بعد ذلك ، وسماه (تهافت الفلاسفة) .

(٢) قال فى المختار (اقتص أثره : تتبعه) .

الهندسة والحساب — وفى نسخة « الحساب والهندسة » — ما يخالف العقل[١] ، — وفى نسخة « الحق » — ولا هى مما يمكن أن يقابل بأنكار وجحد .

وإذا كان كذلك ، فلا غرض لنا فى الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — على خلاف الحق[٢] ، والصواب نادر فيها — وفى نسخة « فيها نادر » .

وأما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون أهل الحق[٣] فيها بالاصطلاحات والإيرادات ، دون المعانى والمقاصد ؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات — وفى نسخة « الاستدلال » — وذلك مما يشترك فيه النظار .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب — وفى نسخة « مشوب فيها » — بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .

وسيتضح فى (كتاب التهافت) بطلان ما ينبغى أن يعتقد بطلانه .

ولنفهم الآن — وفى نسخة بدون كلمة « الآن » — ما نورده على سبيل الحكاية مهملا مرسلا ، من غير بحث عن الصحيح — وفى نسخة « منه » — والفاسد .

حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جداً وتشميراً ، فى كتاب مفرد نسميه . (تهافت الفلاسفة[٤]) — وفى نسخة « نسميه كتاب تهافت الفلاسفة » — إن شاء الله .

ولتقع البداية بتفهيم (المنطق) وإيراده .

---

(١) فى تعويل الغزالى على (العقل) فى مجالات الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، ما يدل على أن الدور الذى يقوم به فى بيان تناقض الفلاسفة ، هو دور فلسفى ؛ لأنه يجعل العقل الذى كان أساساً أقام عليه الفلاسفة صرح فلسفتهم ، هو نفسه المعول الذى يهدم به الصرح الذى شيدوه ، فالعقل الذى هو متمسكهم ، ومعتمدهم ، هو نفسه متمسكه ومعتمده ، فليسوا إذن باسم الفلسفة أحق منه ، فإن الفلسفة ليست أفكاراً خاصة ، وإن خالفت العقل ، ولكنها منهج عقلى أولا ، وأفكار متولدة من هذا المنهج ثانياً ، ولتكن الأفكار بعد أن يصح المنهج ما تكون .

(٢) كذلك فى استعمال الغزالى (الحق) فى مجال الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، إعلان بأنه يجرى وراء الحق ، والحق غاية الفيلسوف الأصيل ، ولقد قاسى فى سبيل معرفة الحق ما قاسى ، وإن شعاره الذى يعمل تحت لوائه ، ويعلنه فى كتبه ، هو (لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف أهله) .

(٣) يقصد الغزالى بأهل الحق فرقة خاصة ، استبان له بعد طول بحث وكثير عناء ، أن أفكارها يؤيدها العقل والنص معاً ، فأضافها إلى الحق ، على هذا الأساس .

وإذا كان الحق قد تنازعه كل قبيل ، وادعاه لنفسه كل مخالف ؛ فالغزالى إذ يضيفه لفرقة خاصة : لا يفعل ما يفعل غيره من محاولة تبنى أكثر ما تبنى على الادعاء المجرد ، وإنما يجعل البحث الحر طريقه ، والتفتيش المستقصى محجته .

(٤) هكذا سمى الغزالى كتابه المرتقب قبل تأليفه بمدة .

القول فى المنطق

مقدمة

فى

تمهيد المنطق ، وبيان فائدته وأقسامه

أما التمهيد :

فهو أن العلوم ، وإن انشعبت أقسامها ، فهى محصورة فى قسمين :

التصور ، والتصديق :

أما التصور : فهو إدراك الذوات التى يدل عليها بالعبارات المفردة ، على سبيل التفهيم والتحقيق — وفى نسخة « التفهم والتحقق » — كإدراك المعنى المراد بلفظ (الجسم) و (الشجر) — وفى نسخة بزيادة « والمرآة » — و (الملك) و (الجن) و (الروح) وأمثاله .

وأما التصديق : فكعلمك — وفى نسخة « كعلمك » — بأن :

العالم حادث :

والطاعة يثاب عليها .

والمعصية يعاقب عليها .

وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران ؛ فإن من لم يفهم (العالم) وحده ، و (الحادث) وحده ، لم يتصور منه التصديق :

بأنه حادث .

بل لفظ (الحادث) إذا لم يتصور معناه صار كلفظ (المادث) مثلا ،

ولو قيل : العالم مادث .

لم يمكنك ، لا تصديق ، ولا تكذيب ؛ لأن ما لم يفهم كيف ينكر ؟ أو كيف يصدق به ؟

وكذا لفظ (العالم) إذا أبدل بمهمل .

ثم كل واحد من التصور والتصديق ينقسم :

إلى ما يدرك أولا ، من غير طلب وتأمل .

وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب .

أما الذى يتصور من غير طلب . فك (الموجود) و (الشىء) وأمثالهما .

وأما الذى — وفى نسخة « والذى » — يتحصل بالطلب ، فكمعرفة حقيقة (الروح) و (الملك) و (الجن) وتصور الأمور الخفية ذواتها .

وأما — وفى نسخة « أما » — التصديق المعلوم أولا ، فكالحكم :

بأن الاثنين أكثر من واحد — وفى نسخة « من الواحد » ،

وأن الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية .

ويضاف إليه الحسيات ، والمقبولات ، وجملة من العلوم التى تشتمل النفوس عليها ، من غير سبق طلب ، وتأمل فيها .

وينحصر فى ثلاثة عشر نوعاً ، وسيأتى فى موضعه .

وأما الذى يدرك بالتأمل ، فكالتصديق :

بحدوث العالم .

وحشر الأجساد .

والمجازاة على الطاعات والمعاصى . وأمثالها .

* * *

وكل — وفى نسخة « كل » — ما لا بد فى تصوره من طلب ، فلا ينال إلا بذكر (الحد) .

وكل ما لا بد فى تصديقه من طلب ، فلا ينال إلا بـ (الحجة) .

وكل واحد منهما[1] من ضرورته أن يتقدم — وفى نسخة « يتقدمه » — عليه علم ، لا محالة ؛ فإنا إذا أنكرنا معنى (الإنسان) .

وقلنا : ما هو ؟

فقيل لنا : هو (حيوان ناطق) .

---

(١) يعنى (الحد) و (الحجة) .

فينبغى أن يكون (الحيوان) معلوماً عندنا ، وكذلك (الناطق) حتى يحصل لنا بهما العلم بـ (الإنسان) المجهول .

ومهما لم نصدق بأن :

العالم حادث :

فقيل لنا : العالم مصور[1] . وكل مصور حادث . فإذن العالم حادث .

فهذا لا يفيد — وفى نسخة « لا يفيدنا » — العلم بما جهلناه — وفى نسخة « جهلنا » — من حدوث — وفى نسخة «حدث» — العالم إلا إذا سبق لنا التصديق :

بأن العالم مصور .

وبأن المصور حادث .

فعند ذلك نقتنص بهذين العلمين ، العلم بما هو مجهول عندنا .

فيثبت بهذا أن كل علم مطلوب ، فإنما يحصل بعلم قد سبق .

ثم لا يتسلسل إلى غير النهاية — وفى نسخة « نهاية » — فلا بد — وفى نسخة « فلا بُدَّ لك » — وأن ينتهى إلى أوائل ، هى حاصلة فى غريزة العقل بغير طلب وفكر — وفى نسخة « وفكرة » —

هذا تمهيد القول فى المنطق .

* * *

أما فائدة المنطق — وفى نسخة « أما فائدته » — :

فقد — وفى نسخة « فلما » — ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم .

وليس يخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول ، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه ، وطريق فى إيراده وإحضاره فى الذهن يفضى ذلك الطريق إلى كشف المجهول .

فما يؤدى منه[2] إلى كشف التصورات — وفى نسخة « التصور » — يسمى (حداً) أو (رسماً) .

وما يفضى إلى العلوم التصديقية يسمى (حجة) .

فمنه[3] قياس .

---

(١) يعنى : له صورة حسية .

(٢) أى من ذلك الطريق .

(٣) أى مما يفضى إلى العلوم التصديقية ويسمى حجة .

ومنه استقراء ، وتمثيل ، وغيره[1] .

وينقسم كل واحد من (الحد) و (القياس) :

إلى ما هو صواب يفيد اليقين .

وإلى ما هو غلط ، ولكنه شبيه بالصواب .

فـ (علم المنطق) هو — وفى نسخة « هو الذى يفيد » — القانون الذى به يميز صحيح الحد والقياس[2] ، عن فاسدهما ، فيتميز العلم اليقينى عما ليس يقينيا .

وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها . وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به — وفى نسخة « فيه » — الرجحان عن النقصان ، ولا الربح عن الخسران .

فإن قيل : إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل ، فما فائدة العلم[3] .

قيل له : الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس .

وتكميلها بأمرين :

التزكية — وفى نسخة « التزكية والتحلية » — .

أما التزكية : فهى تطهيرها — وفى نسخة « تطهرها » — عن رذائل الأخلاق وتقديسها عن الصفات المذمومة — وفى نسخة « الذميمة » — .

وأما التحلية : فبأن ينقش — وفى نسخة « ينتقش » — فيها جلية الحق ، حتى تنكشف لها الحقائق الإلهية ، بل الوجود كله على ترتيبه ، انكشافاً حقيقياً ، موافقاًللحق — وفى نسخة « للحقيقة لا جهل فيها» — الذى لا جهل فيه ولا لبس .

ومثالها : المرآة ، التى كمالها فى أن يظهر فيها الصور الجميلة ؛ على ما هى — وفى نسخة« على ما »—عليها ؛ من غير اعوجاج وتغيير وفى نسخة«وتغير —، وذلك بتطهيرها

(١) أى غير المذكور .

(٢) واضح من هذا أن فائدة المنطق (المباشرة) هى تمييز صحيح الحد من فاسده ، وصحيح القياس من فاسده . وفائدة هذا التمييز — التى هى فائدة المنطق غير المباشرة — هى تمييز العلم اليقينى عن غيره مما يكون خطأ ، أو يكون إدراكاً غير يقينى .

(٣) يعنى العلم الذى كانت فائدة المنطق تمييزه عن الجهل وهذا السؤال يعنى بالتالى السؤال عن فائدة المنطق ؛ لأنه إذا لم يكن لـ (للعلم) الذى يستفاد من المنطق تمييزه عن (الجهل) فائدة ، لم يكن للمنطق فائدة .

عن الخبث[1] والصدأ ، بأن — وفى نسخة «أو بأن»— يحاذى بها شطر الصور الجميلة .

فـ (النفس) مرآة ، تنطبع فيها صور الوجود كله — وفى نسخة « كلها » — مهما زكت[2]— «وفى نسخة زكيت » — وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق .

ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة — وفى نسخة « الذميمة » — والمحمودة — وفى نسخة « والحميدة » — إلا بالعلم .

ولا معنى لتحصيل — وفى نسخة « بتحصيل » — نقش الموجودات كلها فى النفس ، إلا بالعلم — وفى نسخة « إلا العلم » — ولا طريق لتحصيله — وفى نسخة « إلى تحصيله » — .إلا بالمنطق

فإذن فائدة المنطق اقتناص العلم .

وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية .

فإذا صح رجوع السعادة — وفى نسخة « السعادة الأبدية » — إلى كمال النفس ؛ (التزكية) و (التحلية) صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة .

* * *

أما أقسام المنطق وترتيبه — وفى نسخة « ورتبته » — :

فيتبين بذكر مقصوده .

ومقصوده :الحد ، والقياس ، وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد .

واهمهما — وفى نسخة « وأتمهما » — القياس ، وهو مركب ؛ إذ لا — وفى نسخة «ولا» — ينتظم قياس إلا من — وفى نسخة « عن » — (مقدمتين) كما سيأتى .

وكل مقدمة فيها (موضوع) و (محمول) — وفى نسخة « محمول وموضوع » — وكل موضوع — وفى نسخة « وكل محمول وموضوع » — ففيه (لفظ) ، ويدل لا محالة على (معنى) .

ومن أراد تحصيل المركب :

إما فى (الوجود) أوفى (العلم) » .

فلاسبيل له إلابتقديمالمفردات ،والأجزاء المفردة— وفى نسخة« إلا بتقديمالأجزاء المفردة »—أولا ؛ كما أن بانى البيت يفتقر إلى إعداد (الخشب) و (اللبن)و (الطين) .

(١) قال فى المختار (خبث الحديد وغيره ، بفتحتين ، ما نفاه الكير) يعنى الصدأ ، وما يشبهه فـ (الصدأ) إذن عطف تفسير .

(٢) أى طهرت ونظفت ، قال تعالى (وتزكيهم بها) .

وإحضار المفردات ، والأجزاء ، أولا .

ثم الاشتغال بالبناء ، ثانياً :

فكذلك العلم يحذو حذو المعلوم ؛ فإنه مثال مطابق للمعلوم .

فطالب العلم بالمركب — وفى نسخة « المركب » — ، ينبغى أن يحصل العلم .

أولا ، بالمفردات .

فلزم من ذلك أن نتكلم :

فى (الألفاظ) و (وجه دلالتها على المعانى) .

ثم فى (المعانى) وأقسامها .

ثم فى (القضية المركبة) من (موضوع ومحمول) — وفى نسخة « عن محمول وموضوع » — وأقسامها .

ثم فى (القياس المركب من قضيتين) .

ونتكلم فى القياس فى (فنين) .

أحدهما : فى (مادته) .

والآخر : فى (صورته) .

كما سيأتى :

فعلى هذا ، يشتمل ما نريد إيراده — وفى نسخة « ما يراد بإيراده » — من المنطق ، على فنون .

الفن الأول
فى
دلالة الألفاظ

ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة :

الأول

— وفى نسخة « الأول إيساغوجى » —

اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه : — وفى نسخة « اللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه » .

أحدها : بطريق (المطابقة) ، كدلالة لفظ البيت على معناه .

والآخر : بطريق (التضمن) ، كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط المخصوص) — وفى نسخة « على الحائط على الخصوص » — ؛ فإن لفظ (الحائط) موضوع للمسمى به على المطابقة— وفى نسخة «بالمطابقة » — فيدل عليه بذلك — وفى نسخة « كذلك » —

ولفظ (البيت) أيضاً يدل عليه ، ولكن يفارقه فى وجه الدلالة .

والثالث : بطريق (الالتزام) كدلالة (السقف) — وفى نسخة « لفظ السقف » — على (الحائط) ؛ فإنه يباين (طريق المطابقة) و (التضمن) فلم يكن بد من اختراع ، اسم ثالث .

والمستعمل فى العلوم ، والمعول عليه فى التفهيمات ، طريق المطابقة والتضمن .

أما الالتزام ، فلا ؛ فإن اللوازم أيضاً لها لوازم ، ويتداعى إلى أمور غير محدودة ، ولا يحصل التفاهم بها .

القسمة الثانية

— وفى نسخه « قسمة ثانية » —

اللفظ ينقسم إلى :

مفرد ومركب

أما المفرد : فهو الذى لا يراد بأجزائه ، أجزاء من المعنى ، كالإنسان ؛ فإنه لا يراد بـ (إن) ولا بـ (سان) — وفى نسخة « و سان » — معنى من أجزاء معنى الإنسان .

بخلاف قولك :

(غلام زيد) و (زيد يمشى)

إذ يراد بـ (الغلام) الذى هو جزء من الكلام معنى ، و بـ (زيد) معنى .

وإذا قلت (عبد الله) وكان اسم لقب ، كان مفرداً ؛ لأنك لا تقصد به إلا ما تقصد بقولك : (زيد)

وإن أردت (النعت) فهو مركب .

وإذ — وفى نسخة « وإن » — كان كل مسمى بـ « عبد الله » عبداً لله لا محالة ، صار هذا الاسم — وفى نسخة « صار الاسم » — فى حقه كالمشترك :

تارة يطلق لقصد التعريف ، فيكون اسماً مفرداً .

وتارة يراد به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — الوصف ، فيكون مركباً .

القسمة الثالثة

— وفى نسخة « قسمة ثالثة » —

اللفظ ينقسم إلى :

جزئى وكلى

فالجزئى : ما يمنع نفس — وفى نسخة « نفس تصور » — مفهومه من الشركة فيه ، كقولك :

زيد وهذا الفرس — وفى نسخة « والفرس » — وهذه الشجرة .

والكلى : ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه :

كالفرس ، والشجرة ، والإنسان .

وإن — وفى نسخة « وإذا » — لم يكن فى العالم إلا فرس واحد . فقولك [1] (الفرس) كلى ؛ لأن الاشتراك فيه ممكن بالقوة ، وإن لم يوجد بالفعل .

وإنما يصير جزئياً بأن تقول — وفى نسخة « بقولك » — (هذا الفرس) .

ولهذا لو قلت (الشمس) فهو كلى ؛ لأنه لو قدرت شموس — وفى نسخة « شموساً » — ، لدخلت تحت الاسم ، بخلاف قولك (هذه الشمس) .

القسمة الرابعة

— وفى نسخة « قسمة رابعة » —

اللفظ ينقسم إلى :

فعل ، واسم — وفى نسخة « اسم وفعل » — ، وحرف .

والمنطقيون يسمون الفعل (كلمة)

وكل واحد من (الاسم) و (الفعل) يفارق الحرف فى أن معناه تام بنفسه ، فى الفهم ، بخلاف الحرف ؛ فإنه إذا قيل لك : (من الداخل ؟) فقلت (زيد) فهم ، وتم الجواب .

وإذا قيل : (ماذا فعلت ؟) فقلت (ضربت) تم الجواب .

ولو قيل (أين زيد)؟ فقلت (فى) أو قلت (على) لم يتم الجواب — وفى نسخة بدون كلمة « الجواب » — ، ما لم تقل (فى الدار) أو (على السطح) فيظهر معنى الحرف فى غيره ، لا فى نفسه .

ثم تفارق (الكلمة) (الاسم) فى أنها تدل على (معنى) وعلى (زمان) وقوع ذلك المعنى ، كقولك (ضرب) — وفى نسخة (ضرب زيد) — فإنه يدل على (الضرب) الواقع فى (الماضى) .

والاسم كقولك (الفرس) فإنه لا يدل على الزمان .

---

(١) فى العبارة تسامح ، وإلا فـ (الفرس) هو الكلى لا (قولنا الفرس) .

فإن قيل : فقولك (أمس) و (عام أول) يدل على الزمان ، فليكن (فعلا)

قيل : — وفى نسخة « قلنا » — الفعل ما دل على (معنى) وعلى (زمان) ذلك المعنى . وقولك (أمس) يدل على (زمان) هو نفس المعنى ، لا هو (زمان) المعنى .

فلو كان يدل (أمس) على (معنى) الأمس ، وعلى (زمان) — وفى نسخة « زمان ما » — هو غير معنى (الأمس) لقيل إنه (فعل) ، ولكان لازماً ومنطبقاً — وفى نسخة بدون عبارة « ومنطبقاً » — على حد الفعل .

القسمة الخامسة

— وفى نسخة « قسمة خامسة » —

الألفاظ من المعانى ، على خمسة منازل .

المتواطئة

والمترادفة

والمتباينة — وفى نسخة « والمتزايلة » —

والمشتركة

والمتفقة

أما المتواطئة : فكقولك (حيوان) — وفى نسخة « الحيوان » — فإنه ينطبق على (الفرس) و (الثور) و (الإنسان) بمعنى واحد ، من غير تفاوت فى (القوة) و (الضعف) — ولا (تقدم) ولا (تأخر) وفى نسخة « والتقدم والتأخر » — بل الحيوانية للكل واحد .

وكذلك (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) و (خالد)

وأما المترادفة — وفى نسخة « والمترادفة » —: فهى الأسامى المختلفة ، المتواردة على مسمى واحد ك (الليث) و (الأسد) و (الخمر) و (العقار)

والمتباينة — وفى نسخة « والمتزايلة فهى الأسامى » — : المختلفة للمسميات المختلفة ك (الفرس) و (الثور) و (السماء) لمسمياتها .

والمشتركة : هى اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة .

كلفظ (العين) ل (الذهب) و (الشمس) و (الميزان) و (عين الماء)

والمتفقة : هى المترددة — وفى نسخة « مترددة » — بين (المشتركة) و (المتواطئة)

ك (الوجود) ل (الجوهر) و (العرض) ؛ فإنه ليس كلفظ (العين) إذ مسمياتها[1] لا تشترك فى أمر .

والوجود حاصل ل (العرض) كما أنه حاصل ل (الجوهر) .

وليس ك (المتواطئة) لأن (الحيوانية) ل (الفرس) و (الإنسان) ثابتة — وفى نسخة « ثابت » — على وجه واحد من غير اختلاف .

و (الوجود) يثبت ل (الجوهر) أولا ، ثم يثبت ل (العرض) بواسطته ، فهو ثابت ب (تقدم) و (تأخر) .

وقد يسمى هذ (مشككاً) لتردده .

ولنقتصر من فن — وفى نسخة بدون عبارة « من فن » — الألفاظ ، على هذا الفن .

(١) الضمير فى (مسمياتها) راجع ل (العين) .

الفن الثانى
فى
المعانى الكلية واختلاف نسبها وأقسامها

إذا قلنا : (هذا الإنسان حيوان وأبيض) أدركنا تفرقة :

بين نسبة (الحيوانية) إليه .

وبين نسبة (الأبيضية) إليه — وفى نسخة بدون عبارة « إليه » —

فما نسبته إلى الموضوعات نسبة (الحيوانية) — وفى نسخة « فما نسبته نسبة الحيوانية إلى الموضوعات» — يسمى (ذاتيًا) .

وما نسبته تشبه — وفى نسخة بدون كلمة « تشبه » — نسبة (الأبيضية) — وفى نسخة « الأبيض» — يسمى (عرضيًا) .

فيقال : كل معنى كلى نسب — وفى نسخة « نسبه » — إلى جزئى تحته :

فإما أن يكون ذاتياً .

وإما أن يكون عرضياً .

ولا يكون المعنى ذاتيًا ، ما لم يجتمع فيه ثلاثة أمور :

الأول : أنك مهما فهمت (الذاتى) وفهمت (ما هو ذاتى له) لم يمكنك أن يخطر ببالك (الموضوع) أو تفهمه ، إلا أن تفهم أولا — وفى نسخة بدون كلمة « أولا » — حصول (الذاتى) له .

ولا — وفى نسخة « فلا » — يمكنك فهمه دون ذلك الذاتى ، فإنك إذا فهمت (الإنسان) و (الحيوان) — وفى نسخة « ما الإنسان وما الحيوان » — لم يمكنك فهم (الإنسان) دون فهم (الحيوان) أولا — وفى نسخة بدون كلمة

« أولا » — وإذا فهمت (العدد) ، وفهمت (الأربعة) لم يمكنك أن تقدر (الأربعة) داخلة فى فهمك ، دون أن تفهم (العدد) أولا — وفى نسخة بدون كلمة « أولا » — .

ولو أبدلت (الحيوان) و (العدد) بـ (الموجود) و (الأبيض) — وفى نسخة « أو الأبيض » — أمكنك أن تفهم (الأربعة) من غير أن يدخل فى فهمك أنها موجودة ، أم لا ، وأنها أبيض ، أو لا .

بل ربما يشك أن — وفى نسخة « فى أن » — فى العالم أربعة أم لا ، وذلك لا يقدح فى فهمك ذات الأربعة .

وكذلك تفهم ماهية (الإنسان) بعقلك من غير أن تحتاج إلى فهم كونه (أبيض) أو فهم كونه (موجوداً) ولا يمكن دون — وفى نسخة « دون فهم » — كونه (حيواناً) .

وإن لم يساعدك الذهن فى فهم هذا المثال ؛ لأنك (إنسان موجود) ولكثرة وجود — وفى نسخة «موجود »— الإنسان ، فأبدله بـ (التمساح) أو بما شئت من الحيوانات وغيرها — وفى نسخة « أو غيرها » — ؛ فبذلك يظهر أن الوجود عرضى للماهيات كلها .

وأما (الحيوان) لـ (الإنسان) فذاتى .

وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — (اللون) لـ (السواد) .

و (العدد) لـ (الخمسة) .

والثانى : أنك تفهم أن (الكلى) لابد أن يكون أولا ، حتى يكون (الجزئى) الموضوع تحته حاصلا ، إما فى الوجود ، أو فى الذهن ؛ إذ تفهم أنه — وفى نسخة « أن » — لابد من (حيوان) أولا ، حتى يكون (إنساناً) أو (فرساً) . ولابد من (عدد) أولا — وفى نسخة بدون كلمة « أولا » — حتى يكون (أربعة) أو (خمسة) .

ولا يمكنك أن تقول : لابد من (ضحاك) أولا — وفى نسخة بدون كلمة « أولا » — ، حتى يكون (إنساناً) بل لابد من (إنسان) أولا ، حتى يكون (ضحاكاً) .

وكون — وفى نسخة « ويكون » — (الإنسان) (ضحاكا) بالطبع ، وصف له عرضى ، تابع لوجوده ، وهو مساو لكونه (حيواناً) فى أنه لازم لا يفارق .

ولكن الفرق بينهما مدرَك — وفى نسخة «يدرك » — إذ لابد من اتصال (الروح) ب (جسد) الإنسان ، أولا ، ليكون إنساناً .

ولا يمكن أن يقال : لابد من (ضحاك) أولا ؛ ليكون (إنساناً) بل يقال لا بد من (إنسان) أولا ، ليكون (ضحاكاً) .

ولا نعنى بهذه الأولية ترتيباً زمانيًّا ، بل ترتيباً عقليًّا ، وإن كان مساوقا فى الزمان .

والثالث : أن (الذاتى) لا يمكن أن يعلل ، فلا يمكن أن يقال : أى شىء جعل (الإنسان) (حيواناً) ، و (السواد) (لوناً) و (الأربعة) (عدداً) ؟ بل (الإنسان) (حيوان) لذاته — وفى نسخة « بعينه وذاته » — ، لا بجعل جاعل ؛ إذ لو كان بجعل جاعل ، لتصور أن يجعله (إنساناً) ولا يجعله (حيواناً[1]) ، ولا يمكن ذلك فى الوهم ، كما يمكن فى الوهم أن يجعل (إنساناً) ولا يجعل (ضحاكاً) .

وأما العرضى : فمعلل ؛ إذ يقال — وفى نسخة «فإنه يمكن أن يقال » — : ما الذى جعل (الإنسان) (موجوداً) ؟ . فيصح السؤال .

ولا يصح أن يقال : ما الذى جعله (حيواناً) ؟ بل كان قوله — وفى نسخة « قولك » — : ما الذى جعل (الإنسان) (حيواناً) ؟ كقولك : ما الذى جعل (الإنسان) (إنساناً) ؟ فيقال : هو (إنسان) لذاته . وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — هو (حيوان) لذاته ؛ لأن معنى (الإنسان) (حيوان ناطق) .

فلا فرق بين قوله : ما الذى جعل (الحيوان الناطق) (حيواناً ناطقاً) ؟ وبين قوله : ما الذى جعل (الإنسان) — وفى نسخة « جعله » — (حيواناً) ؟

---

(١) بدهى أنه لا يمكن أن يجعله (إنساناً) مركباً من (حيوان) و (ناطق) ثم فى الوقت ذاته لا يجعله (حيواناً) لأن هذا جمع بين النقيضين ، جمع بين إثبات (الحيوان) له باعتباره (حيوانا ناطقاً) وبين نفيه ، حين لا يجعله (حيواناً) بينما قد جعله (إنساناً). ولكن هل هذا هو معنى قولهم : الماهية ليست مجهولة ؟ لو كان هذا هو المراد ، لما أمكن لعاقل أن يخالف فيه ؛ لأن أوضح البدهيات هو بطلان الجمع بين النقيضين .

ومعروف أن كون الماهية مجعولة أمر مختلف فيه . فانظره فى موضعه من كتب الكلام والفلسفة معا .

إلا أنه اقتصر فى أحد السؤالين على ذكر أحد الذاتيين ، دون الآخر — وفى نسخة « الأخرى » — .

وبالجملة : مهما لم يكن (المحمول) غير (الموضوع) وخارجاً عن ذاته بالكلية ، لم يمكن أن يطلب له علة . فلا يقال : لم كان الممكن ، ممكناً ؟ والواجب واجباً ؟ ويقال : لم كان الممكن موجوداً ؟

قسمة أخرى

للعرضى خاصة

العرضى ينقسم :

إلى لازم لا يفارق أصلا ، ك (الضحاك) — وفى نسخة « كالضحك » — ل « الإنسان » و ك « الزوجية » ل (الأربعة) وك (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) ؛ فإنه لا يفارق المثلث ، وهو لازم وليس بذاتى .

والذى يفارق ، ينقسم :

إلى ما هو بطىء المفارقة ، ك (كونه صبياً) و (شابًّا) .

وإلى ما هو سريع المفارقة ، ك (صفرة الوجل) و (حمرة الخجل) .

والذى لا يفارق ينقسم :

إلى ما يفارق فى الوهم ، دون الوجود ، ك (السواد) ل (الزنجى) — وفى نسخة « الزنجى » — .

وإلى ما لا يتصور أن يفارق أيضاً فى الوهم — وفى نسخة « فى الوهم أيضاً » — ، ك (المحاذاة) للنقطة ، و (الزوجية) ل (الأربعة) .

وقد يفارق فى الوهم دون الوجود[1] ، ك (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) إذ قد يفهم (المثلث) من لا يفهم ذلك .

---

(١) يبدو أن هذا القسم مكرر مع قوله سابقاً (إلى ما يفارق فى الوهم دون الوجود ، كالسواد للزنجى) وقد يقال : إن بينهما فارقاً ؛ فإن المفارقة فى الوهم دون الوجود فى مثال الزنجى يمكن معها المفارقة فى الوجود كما فى الوهم ؛ دون أن يترتب على ذلك محال ؛ بأن ينقلب الشخص الزنجى أبيض اللون . أما المفارقة فى الوهم دون الوجود فى مثال (المثلث) فلا يمكن فيها المفارقة فى الوجود أيضاً إذ يستحيل أن تكون زوايا المثلث غير قائمتين .

ولا يمكن فهم (الأربعة) إلاو أن يقترن بها — وفى نسخة « به » — فهم (الزوجية) وإن كانت من اللوازم .

ولما كان مثل هذا اللازم ، قريباً من الذاتى ، وملتبساً به ، جمعنا تلك المعانى الثلاثة[1] ، لتعتبر جميعها ، فيعرف باجتماعها كون الشيء ذاتياً ، ولا يعول على آحادها .

* * *

وينقسم : العرضى :

إلى ما يخص موضوعه ، كـ (الضحاك) لـ (الإنسان) ويسمى (خاصا)

وإلى ما يعم غيره ، كـ (الأكل) لـ (الإنسان) ويسمى (عرضياً مطلقاً[2]) و (عرضاً عاماً) .

قسمة أخرى

للذاتى

الذاتى — وفى نسخة بدون كلمة « الذاتى » — ينقسم ، باعتبار العموم ، والخصوص :

إلى ما لا أعم فوقه ، ويسمى (جنساً) .

وإلى ما لا أخص تحته ، ويسمى (نوعاً) .

وإلى ما هو متوسط ، ويسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، و (جنساً) بالإضافة إلى ما تحته .

ويسمى الذى لا نوع تحته (نوع الأنواع) .

والذى لا جنس فوقه (جنس الأجناس) .

و (الأجناس العالية) التى لا جنس فوقها ، عشرة ، كما سيأتى :

واحد : جوهر .

وتسعة : أعراض .

فـ (الجوهر) (جنس الأجناس) ؛ إذ ليس شيء أعم منه ، إلا الوجود ، وهو عرضى وليس بذاتى .

(١) يشير إلى قوله سابقاً (ولا يكون المعنى ذاتياً ، ما لم تجتمع فيه ثلاثة أمور) .

(٢) يعنى دون تقييده بشيء .

و (الجنس) عبارة عن الذاتى الأعم ، ثم ينقسم :

إلى الجسم وغير الجسم .

والجسم ينقسم :

إلى النامى وغير النامى .

والنامى ينقسم :

إلى الحيوان وإلى النبات — وفى نسخة « إلى النباتى والحيوان » —

والحيوان ينقسم :

إلى الإنسان وغيره .

فـ (الجوهر) (جنس الأجناس) .

و (الإنسان) (نوع الأنواع) .

وما بينهما من (النبات) و (الحيوان) يسمى (نوعاً) و (جنساً) بالإضافة .

وإنما قيل لـ (الإنسان) (نوع الأنواع) ؛ لأنه لا ينقسم إلا إلى معان عرضية كـ (الصبى) و (الكهل) و (الطويل) و (القصير) و (العالم) و (الجاهل) .

وهذه عرضيات ليست بذاتيات .

إذ (الإنسان) يفارق (الفرس) بذاته .

و (السواد) يفارق (البياض) بذاته .

و (هذا السواد) لا يفارق (ذلك السواد) بذاته ، وطباعه — وفى نسخة « بطباعه وذاته » — ، ولكن يكون هذا فى (المداد) وذلك فى (الغراب) .

وإضافته إلى (الغراب) عرضى له .

و (زيد) لا يفارق (عمراً) فى (الإنسانية) ، ولا فى أمر ذاتى ، بل فى كونه (ابن شخص آخر) و (من بلد آخر) أو (على لون آخر) . وقد يوجد فيه (حرفة وخلق آخر) .

وكل هذا عرضيات لـ (الإنسان) كما سبق ذكره ، بتعريف العرضى .

قسمة أخرى

الذاتى : باعتبار آخر ينقسم :

إلى ما يقال فى جواب : ما هو ؟ مهما كان مطلب السائل بقوله (ما هو ؟) حقيقة الذات .

وإلى ما يقال فى جواب : أى شىء هو ؟

فالأول : يسمى (جنساً) أو (نوعاً) .

والآخر : يسمى (فصلا)

فمثال — وفى نسخة « ومثال » — الأول : (الحيوان) المقول فى جواب قول القائل — بعد إشارته إلى (فرس) و — وفى نسخة « أو » — (ثور) و (إنسان) — وفى نسخة « أو إنسان » — ، ما هو ؟ — وفى نسخة « ما هى » ؟ —

وكذا (الإنسان) المقول فى جواب : من أشار إلى (زيد) و (عمرو) و (خالد) وقال : ما هم ؟

ومثال الثانى : (الناطق) فإنه إذا أشار إلى (إنسان) ، وقال : ما هو ؟ فقلت (حيوان) لم ينقطع السؤال ؟ فإن (الحيوان) يشمل (غير الإنسان) بل يحتاج إلى أن — وفى نسخة « إلى ما » — يفصل ذاته عن غيره ، فيقول : أى حيوان هو ؟ فجوابه : أنه (الناطق) فيكون (الناطق) فصلا ذاتياً ، مقولا فى جواب : أى شىء هو ؟

ومجموع (الحيوان) و (الناطق) حد حقيقى ؛ إذ الحد عبارة عما يصور كنه ماهية الشىء ، فى نفس السائل .

فإن أبدلت (الناطق) بـ (عرضى) يفصله عن سائر الحيوانات ، كقولك :

حيوان ، مديد القامة ، عريض الأظفار ، ضحاك بالطبع .

فإن هذا يميزه ويفصله — وفى نسخة « فإن هذا يفصله » — عن سائر الحيوانات ، ولكن — وفى نسخة « ولكنه » — يسمى (رسماً) . وفائدته التمييز فقط .

وأما (الحد) فيطلب به حقيقة ذات الشىء ، فلا يحصل إلا بذكر (الفصول الذاتية)

وأما (التمييز) فيحصل تبعاً لها ، وقد يحصل (التمييز) بـ (فصل) واحد وقد لا تتصور الحقيقة — وفى نسخة « وتصور الحقيقة لايحصل » — إلا بذكر فصول ، فرب شىء له فصول تزيد على واحد ، فيجب على المطلوب منه تصوير — وفى نسخة « فيجب فى التحديد المطلوب به تصور » — . ماهية الشىء فى النفس ، أن يذكر — وفى نسخة « أنه يذكر » — تلك الفصول

فمن قال — فى حد (الحيوان) — : (إنه جسم ؛ ذو نفس ، حساس) فقد أتى بأمور ذاتية مميزة ، مطردة منعكسة ، ولكن — وفى نسخة « ولكنه » — ينبغى أن يضيف إليه (المتحرك بالإرادة) حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ، ويتم بسببه تصور الحقيقة — وفى نسخة «على الوجه » — وإذا عرض — وفى نسخة « عرف » — الكلام فى (الحد) فلنتنبه على مثارات الغلط — وفى نسخة « فيه » — وهى ، بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب[١] ، ترجع — وفى نسخة « ومثار الغلط يرجع » — إلى تعريف الشىء بما ليس أوضح منه .

بأن تعرف الشىء بنفسه .

أو بما هو مثله فى الغموض .

أو بما هو أغمض منه .

أو بما لا يعرف إلا به .

مثال الأول : قولهم فى حد (الزمان) : إنه مدة الحركة ؛ لأن الزمان هو مدة الحركة . ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه إلا مدة الحركة ، وأن معنى المدة ، ما هو ؟

ومثال الثانى : أن تقول فى حد (البياض) : البياض — وفى نسخة بدون كلمة « البياض » الثانية — ؛ : ما يضاد السواد ، فيعرف الشىء بضده . ومهما أشكل

---

(١) قوله (بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب) يعنى أن مثارات الغلط منها ما يتعلق بترتيب الفصول ، وقرب الجنس أو بعده ، ومنها ما يتعلق بغير ذلك ، فالذى يعرض له هنا هو النوع الثانى الذى لا يتعلق بترتيب الفصول ، ومكان الجنس من القرب والبعد .

الشيء أشكل ضده، فضده فى الخفاء مثله . فليس — وفى نسخة « وليس » — تعريف (البياض) ب (السواد) وفى نسخة «تعريف (السواد) ب (البياض) » — بأولى — وفى نسخة « أولى » — من عكسه .

ومثال الثالث : قول بعضهم فى حد (النار) إنه العنصر الشبيه بالنفس . ومعلوم أن النفس أغمض من النار ، فكيف تعرف بها — وفى نسخة « به » —

ومثال الرابع : أن يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به ، — وفى نسخة « إلا بالشيء » — كقولك فى حد (الشمس) : إنه الكوكب المضيء الذى يطلع نهارا ، فيذكر (النهار) فى حد (الشمس) ولا — وفى نسخة « فلا » — يعرف (النهار) إلا بعد معرفة — وفى نسخة « فهم » — (الشمس) إذ حده الصحيح هو أن تقول : هو زمان كون — وفى نسخة «الشمس إذ النهار زمان كون » — الشمس فوق الأرض .

فهذه أمور مهمة فى الحد — وفى نسخة « فى الحدود » — يجب الاحتراز منها .

وقد تحصل مما سبق أن الذاتى ثلاثة أقسام :

جنس ونوع وفصل — وفى نسخة « وفصل ونوع » —

والعرض قسمان :

خاصة وعرض عام.

فثبت أن أقسام الكليات خمسة ، تسمى — وفى نسخة « وتسمى » — المفردات الخمس — وفى نسخة « المخمسة » — — وهى :

الجنس والنوع والفصل

والعرض العام والخاصة — وفى نسخة « والخاصة والعرض العام » —

الفن الثالث
فى
تركيب المفردات ، وأقسام القضايا

المعانى المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام ، ولسنا نقصد من جملتها إلا قسماً واحداً ، وهو (الخبر) ويسمى (قضية) و — وفى نسخة « أو » — (قولا جازماً) وهو الذى يتطرق إليه التصديق ، أو التكذيب — وفى نسخة « وهو يتطرق إليه التصديق والتكذيب » — ، فإنك إذا قلت :

العالم حادث

أمكن أن يقال — وفى نسخة « أن يقال لك » — : إنك صادق .

وإذا قلت :

الإنسان حجر .

أمكن أن تكذب

وإذا قلت :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

صدقت ، فإن قلت :

. . . . فالكواكب ظاهرة .

كذبت

وإن قلت :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

صدقت ، وإن قلت :

زيد إما بالعراق ، وإما بالحجاز .

كذبت[١] ؛ إذ قد يكون بالشام .

هذه — وفى نسخة « وهذه » — هى أقسام القضايا .

وأما — وفى نسخة « أما » — إذا قلت :

علمنى مسألة .

أو قلت :

هل توافقنى فى الخروج إلى مكة ؟

لم يمكن أن تصدق ، أو تكذب .

فهذه — وفى نسخة « هذا » — معنى القضية ، ولنشرحها فى — وفى نسخة « بذكر » — تقسيمات :

القسمة الأولى : أن القضية تنقسم إلى حملية ، كقولك :

العالم حادث .

وإلى شرطية متصلة ، كقولك :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

وإلى شرطية منفصلة كقولك :

العالم إما قديم ، وإما حادث .

أما الأول الحملى : فيشتمل على جزأين :

يسمى أحدهما — فى نسخة « أحدهما يسمى » — موضوعاً وهو المخبر عنه ، كـ (العالم) من قولك

العالم حادث .

ويسمى الثانى (محمولا) وهو الخبر ، كـ (الحادث) من قولك :

العالم حادث .

وكل واحد من (الموضوع) و (المحمول) — وفى نسخة « المحمول والموضوع » — قد يكون لفظاً مفرداً كما ذكرناه .

وقد يكون لفظاً مركباً ، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد ، كقولك :

(١) قوله (كذبت) وتعليله بقوله : (إذ قد يكون بالشام) غير سديد؛ إذ مجرد احتمال كونه بالشام ، لا يكفى مبرراً للحكم بالكذب .

الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه .

فـ (الحيوان الناطق) موضوع ، ويقوم مقامه لفظ (الإنسان) وهو مفرد .

وقولك (منتقل بنقل قدميه) محمول ، ويقوم مقامه قولك (ماش)

وأما الشرطية المتصلة : فلها أيضاً جزآن ، ولكن كل جزء منهما — وفى نسخة « منها » — يشتمل على قضية

أما الجزء الأول : وهو قولك : (إن كانت الشمس طالعة) فيسمى (مقدماً) ، ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (إن) بقى قولك (الشمس طالعة) — وفى نسخة « كانت الشمس طالعة » — وهى قضية ، فكأن حرف الشرط أخرجها عن كونها قضية ، قابلة للتصديق والتكذيب .

وأما الجزء الثانى : وهو قولك (الكواكب — وفى نسخة « فالكواكب » — خفية) فيسمى (تاليا) ولو حذف منه حرف الجزاء وهو (الفاء) لبقى — وفى نسخة « يبقى » — قولك : (الكواكب خفية) وهى قضية .

والفرق بين هذا[١] ، وبين الحملى من وجهين — وفى نسخة « ظاهر من وجهين » — :

أحدهما : أن الشرطية المتصلة انتظمت من (جزأين) لا يمكن أن يدل على كل واحد من جزأيه بلفظ مفرد ، بخلاف الحملية .

والثانى : أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — يمكن أن يسأل عن الموضوع أنه هو — وفى نسخة « هل هو » — المحمول .

فإنك تقول : الإنسان حيوان .

ويمكن — وفى نسخة « فيمكن » — أن يسأل فيقال : هل الإنسان هو الحيوان ؟

وأما المقدم : فلا يكون هو التالى ، بل التالى ربما يكون غيره ، ولكن — وفى نسخة « ولكن أن » — يكون متصلا به ، لازماً — وفى نسخة « لا زماله » — ، وتالياً فى وجوده ، لوجوده .

* * *

(١) يعنى (الشرطى)

وتفارق الشرطية المتصلة ، المنفصلة بوجهين — وفى نسخة « لوجهين » — :

أحدهما : أن المنفصلة أيضاً تشتمل — وفى نسخة « المنفصلة إنما تشتمل » — على جزأين ، كل واحد أيضاً قضية ، إذا حذفت — وفى نسخة « حذف » — عنها — وفى نسخة « عنه » — كلمة الشرط ، ولكن لا ترتيب بين جزأيه إلا من حيث الذكر ؛ فإنك تقول :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

ولو عكست وقلت :

... إما قديم ، وإما حادث

لم يتبدل المعنى .

أما التالى — وفى نسخة « والتالى » — : إذا جعل مقدماً ، تغير المعنى فى الشرطية المتصلة ، وربما كذب أحدهما[1] وصدق الآخر .

والثانى : أن التالى موافق للمقدم ، بمعنى — وفى نسخة « معنى » — أنه يتصل به ويلازمه ولا يعانده .

وأحد جزأى المنفصلة — وفى نسخة « وأحد الجزأين من المنفصلة » — معاند للآخر ، ومنفصل — وفى نسخة « منفصل » عنه — ؛ إذ يوجب وجود أحدهما ، عدم الآخر .

---

(١) يعنى أننا إذا غيرنا القضية الشرطية المتصلة وجعلنا مقدمها تاليا ، وتاليها مقدماً ، أصبح عندنا قضيتان :

احدهما : هو الأصل غير المبدل ، مثل قولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

والثانى : هو بديل هذا الأصل ، وهو قولنا :

إن كانت الكواكب خفية ، فالشمس طالعة .

فهو يعنى بـ (أحدهما) و بـ (الآخر) الأصل و بديله . وكذب أحدهما ، وصدق الآخر ، واضح فى المثال الذى ذكرناه ، فالأصل صادق ، والبديل كاذب .

قسمة أخرى

القضية باعتبار محمولها تنقسم :

إلى موجبة — وفى نسخة « موجب » — ، كقولك :

العالم حادث .

وإلى سالبة كقولك :

العالم ليس بحادث — وفى نسخة « العالم ليس بقديم » —

و (ليس) هو حرف[1] السلب .

والسلب — وفى نسخة « والسالبة » — فى الشرطية المتصلة ، أن تسلب (الاتصال) بأن تقول :

ليس إن — وفى نسخة « إذا » — كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود .

والسلب فى المنفصلة أن تسلب (الانفصال) بأن تقول :

ليس الحمار إما ذكر ، وإما أسود .

بل إما ذكر ، وإما أنثى .

وليس العالم إما قديم ، وإما جسم .

بل إما قديم وإما حادث .

وربما كان (المقدم) سالباً ، و (التالى) سالبا ، والشرطية المركبة منهما — وفى نسخة « بينهما » — موجبة ، كقولك إن لم تكن الشمس طالعة ؛ فالنهار ليس بموجود .

فهذه موجبة ؛ لأنك أوجبت لزوم نفى النهار لنفى الطلوع ، وهو معنى الإيجاب فى هذه القضية .

وهنا — وفى نسخة « وهذه » — مزلة القدم .

وكذلك قد يغلط فى الحملية ويظن أن قولك :

(زيد نا بينا است) بالعجمية

---

(١) اعتبار كلمة (ليس) حرفاً اصطلاح منطقى ، ولا مشاحة فى الاصطلاح .

سالبة ، وهى موجبة ؛ إذ معناه أنه أعمى ، وربما يقال بالعربية :

زيد غير بصير .

وهى موجبة .

و(الغير بصير) — وفى نسخة « والغير البصير » — عبارة عن الأعمى ، وهو بجملته محمول يمكن أن يثبت ويمكن أن ينفى ، بأن يقال :

زيد ليس غير بصير .

— وفى نسخة بزيادة « فهذا سلب » —

إذ سُلب (الغير بصير) — وفى نسخة (غير بصير) — عن زيد .

وتسمى هذه قضية معدولة ، أى هو — وفى نسخة « وهو » — إيجاب فى التحقيق ، عدل به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — إلى صيغة السلب .

وآية ذلك : أن السلب يصح على المعدوم ، فيمكن أن يقال :

شريك الله ليس بصيراً .

إذ المحال ليس عيناً — وفى نسخة « علماً » —

ولا يمكن أن يقال :

شريك الله غير بصير .

كما لا يقال :

... أعمى

وهو فى لغة العجم — وفى نسخة « فى اللغة العجمية » — أظهر.

قسمة أخرى

القضية باعتبار موضوعها تنقسم :

إلى شخصية كقولك :

زيد عالم .

وإلى غير شخصية ، وهى تنقسم إلى :

مهملة ومحصورة

فالمهملة : ما لم — وفى نسخة « هى التى لم » — تسور بـ « سور » يبين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع ، أو بعضه كقولك :

الإنسان فى خسر .

إذ يحتمل أنك تريد البعض .

والمحصورة : هى التى ذكر ذلك فيها — وفى نسخة « فيها ذلك » — ، وهى أربعة :

إما موجبة كلية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

أو موجبة جزئية ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

أو سالبة كلية ، كقولك :

لا إنسان واحد حجر .

أو سالبة جزئية ، كقولك :

لا كل إنسان كاتب .

أو بعض الناس ليس بكاتب .

فتكون القضايا بهذا الاعتبار ثمانية :

شخصية سالبة .

شخصية موجبة .

مهملة سالبة .

مهملة موجبة

وهذه الأربع لا تستعمل فى العلوم .

أما الشخصى المعين : فلا يطلب حكمه فى العلوم ؛ إذ لا يطلب حكم زيد ، بل يطلب حكم الإنسان .

وأما المهملة : فهى فى قوة الجزئية ؛ لأنها حاكمة على الجزء لا محالة . وأما — وفى نسخة « أما » — العموم فمشكوك فيه ؛ ولأجل تردده يجب أن يهجر فى التعليمات .

فتبقى المحصورات الأربعة — وفى نسخة « الأربع » —

موجبة كلية .

وموجبة جزئية .

وسالبة كلية .

وسالبة جزئية .

* * *

والشرطية المتصلة : أيضاً تنقسم :

إلى كلية ، كقولنا :

كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

وإلى جزئية ، كقولك :

ربما إن كانت الشمس طالعة ، كان الغيم موجوداً .

وأما المنفصلة : فالكلية منها أن تقول :

كل جسم ، فإما متحرك ، وإما ساكن .

والجزئية أن تقول :

الإنسان إما أن يكون فى البحر — وفى نسخة « فى السفينة » — ، وأما أن يفرق.

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — الانقسام والتغاير — وفى نسخة « والتعاند » — ثابت للإنسان ، ولكن فى بعض الأحوال ، وهو أن — وفى نسخة « أن يكون » — فى البحر ، لا فى البر .

وعليك أن تورد مثال السالبة الجزئية والكلية ، من الشرطية المتصلة والمنفصلة .

قسمة أخرى

وهى الرابعة — وفى نسخة بدون عبارة « وهى الرابعة » —

القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها ، تنقسم :

إلى ممكنة ، كقولك :

الإنسان كاتب

الإنسان ليس بكاتب .

وإلى ممتنعة كقولك :

الإنسان حجر .

الإنسان ليس بحجر .

وإلى واجبة كقولك :

الإنسان حيوان .

الإنسان ليس بحيوان .

فنسبة الكتابة إلى الإنسان نسبة الإمكان .

ولا يلتفت إلى اختلاف السلب — وفى نسخة « السبب » — والإيجاب فى اللفظ — وفى نسخة « فى اللغة » — ؛ فإن المسلوب محمول بالسلب ، كما أن الموجب محمول بالإيجاب .

ونسبة الحجر إلى الإنسان نسبة الامتناع .

ونسبة الحيوان إليه نسبة الوجوب .

* * *

والممكن لفظ مشترك لمعنيين :

إذ قد يراد به كل ما ليس بممتنع ، فيدخل فيه الواجب ، وتكون الأمور بهذا الاعتبار قسمين :

ممكن وممتنع — وفى نسخة بزيادة « هنا » —

وقد يراد به ما يمكن وجوده ، ويمكن عدمه أيضاً ، وهو الاستعمال الخاص ، وتكون الأمور بهذا الاعتبار ثلاثة :

واجب وممكن وممتنع .

ولا يدخل الواجب فى الممكن بهذا المعنى .

ويدخل فى الممكن بالمعنى الأول .

والممكن بالمعنى الأول ، لا يجب أن يكون ممكن العدم ، بل ربما كان ممتنع العدم ، كالواجب فإنه غير ممتنع .

والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط .

قسمة أخرى

وهى الخامسة — وفى نسخة بدون عبارة « وهى الخامسة » —

لكل قضية نقيض فى الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب . ولكن إن قاسمها — وفى نسخة « تقاسما » — الصدق والكذب سميتا متناقضتين ، وقيل : إن إحداهما نقيضة الأخرى — وفى نسخة « أحدهما نقيض الآخر » — .

ونعنى به أن يكذب إذا صدقت القضية .

ويصدق إذا كذبت القضية .

ولا يتحقق هذا التناقض إلا بشروط :

الأول : أن يكون الموضوع واحداً بالحقيقة ، كما أنه واحد بالاسم ، وإلا لم تتناقضا ؛ فإنك تقول :

الحمل يذبح ويشوى .

والحمل لا يذبح ولا يشوى .

وتريد بأحدهما (برج الحمل)

وبالآخر (الحيوان المعروف) — وفى نسخة بدون عبارة « وبالآخر الحيوان المعروف » — فلا يتناقضان .

الثانى : أن يكون المحمول واحداً ، وإلا لم تتناقضا ، كقولك :

المكره مختار . أى له قدرة على الامتناع .

والمكره ليس بمختار . أى ما خلى وشهوته .

فكون اسم (المختار) مشتركاً ، منع التناقض ، كاسم (الحمل) فى الموضوع .

الثالث : أن لا يختلفا فى الجزئية والكلية ؛ فإنك لو قلت :

عين فلان سوداء . — وفى نسخة « أسود » — . وأردت به (الحدقة) .

لم يناقضه قولك :

عينه ليست سوداء — وفى نسخة « بأسود » — . إذا أردت به نفى السواد عن جميع العين .

الرابع : أن لا يختلفا فى القوة والفعل ؛ فإنك لو تقول : — وفى نسخة « فإنك تقول » —

الخمر فى الدن مسكر . وتريد به أنه يسكر — وفى نسخة « مسكر » — بالقوة ، لا يناقضه قولك :

الخمر فى الدن ليس بمسكر ، إذا أردت به نفى الإسكار بالفعل .

الخامس : أن يتساويا فى الإضافة — وفى نسخة « بالإضافة » — فيما يقع فى — وفى نسخة « من » — جملة المضافات ، فإنك تقول :

العشرة نصف .

فلا — وفى نسخة « ولا » — يناقضه قولك :

العشرة ليس بنصف .

إلا بالإضافة إلى العشرين — وفى نسخة « عشرين » — ، وغيره .

وتقول :

زيد والد .

وزيد ليس بوالد .

وهما صادقان بالإضافة إلى شخصين.

السادس — وفى نسخة « والسادس » — : أن يتساويا فى الزمان والمكان .

وبالجملة : فينبغى أن لا تخالف إحدى القضيتين الأخرى ، ألبتة فى شىء إلا : فى السلب والإيجاب .

فتسلب إحدى القضيتين ما توجبه الأخرى بعينه من ذلك الموضوع على ذلك الوجه من غير تفاوت .

فإن كان الموضوع كلياً ، ولم يكن شخصياً زيد شرط سابع ، وهو :

أن يختلفا بالكمية — وفى نسخة « فى الكمية » — بأن تكون إحداهما كلية ، والأخرى جزئية .

فإنهما إذا كانتا جزئيتين ، أمكن أن يصدقا فى مادة الإمكان ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

وبعض الناس ليس بكاتب .

وإن كانتا كليتين أمكن أن يكذبا فى مادة الإمكان ، كقولك :

كل إنسان كاتب .

وكل إنسان ليس بكاتب — وفى نسخة « ولا واحد من الناس بكاتب » —

قسمة أخرى

وهى السادسة — وفى نسخة بدون عبارة « وهى السادسة » —

كل قضية فلها عكس ، من حيث الظاهر ، ولكنه ينقسم :

إلى ما يلزم صدقه من صدق القضية .

وإلى ما لا يلزم .

ونريد — وفى نسخة « ونعنى » — بالعكس أن يجعل المحمول موضوعاً ، والموضوع محمولا — وفى نسخة بدون « والموضوع محمولا » — ؛ فإن بقى الصدق بعينه قيل :

هى قضية معكوسة ؛ — وفى نسخة « تنعكس » — ؛ فإن لم يلزم قيل :

إنها لا تنعكس .

وقد ذكرنا أن القضايا المحصورة أربع :

سالبة كلية : وهى تنعكس مثل نفسها سالبة كلية .

فإذا — وفى نسخة « فإنه إذا » — صدق قولنا : :

لا إنسان واحد حجر .

صدق قولنا — وفى نسخة بدون عبارة « قولنا » :

لا حجر واحد إنسان .

لأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه ، وهو قوله — وفى نسخة « قولنا » — :

بعض الحجر إنسان .

ولكان ذلك البعض إنساناً وحجراً — وفى نسخة « حجراً و إنساناً » —

وعند ذلك يكذب قولنا :

لا — وفى نسخة « ليس » — إنسان واحد حجر — وفى نسخة « حجراً » —

وهى القضية التى وضعناها أولا ، على أنها صادقة .

فيدل — وفى نسخة « فدل » — هذا على — وفى نسخة بدون عبارة « هذا على » — أن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية .

وأما — وفى نسخة « أما » — السالبة الجزئية : فلا تنعكس ؛ فإنه إذا صدق قولنا :

ليس بعض الناس كاتباً .

لم يلزم أن يصدق قولنا :

إن بعض الكاتب ليس إنساناً — وفى نسخة « قولنا » : ليس بعض الكاتب إنساناً » —

وأما الموجبة الكلية : فتنعكس موجبة جزئية ، لا كلية ؛ فإذا صدق قولنا :

كل إنسان حيوان .

صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

لا محالة ، ولم يصدق قولنا :

كل حيوان إنسان .

وأما الموجبة الجزئية : فتنعكس أيضاً مثل نفسها ؛ فإذا صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

صدق قولنا لا محالة .

بعض الإنسان حيوان .

فهذا هو النظر فى قسمة القضايا

الفن الرابع
فى
تركيب القضايا لتصير قياساً

وهو المقصود ، ولكن أول الفكر آخر العمل .

والنظر فيه ينحصر فى ركنين — وفى نسخة « والنظر فى ركنين » —

أحدهما : الصورة — وفى نسخة « فى الصورة » —

والآخر — وفى نسخة « والأخرى » — : المادة — وفى نسخة « فى المادة » —

الركن الأول
فى
صورة القياس

قد ذكرنا أن العلم :

إما تصور وإما تصديق .

وإنما ينال التصور بالحد .

والتصديق بالحجة .

والحجة : إما قياس وإما استقراء . وإما تمثيل .

واعتبار الغائب بالشاهد — وفى نسخة « الشاهد بالغائب » — يسمى مثالا ، ويدخل فيه .

والتعويل من هذه الجملة على القياس .

ومن جملة القياس ، على القياس البرهانى.

ولكن لابد من ذكر حد القياس فى الجملة ، حتى ينقسم بعد ذلك إلى البرهانى وغيره .

والقياس : عبارة عن أقاويل ألفت — وفى نسخة « إذا ألفت » — تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً .

ومثال ذلك — وفى نسخة « وذلك مثل قولنا » —

العالم مصور . وكل مصور حادث — وفى نسخة « محدث » —

فإنها قولان مؤلفان ، يلزم من تسليمها بالضرورة قول ثالث ، وهو : أن العالم حادث .

وكذلك لو قلت :

إن كان العالم مصوراً فهو محدث .

ولكنه مصور .

فلزم من تسليم هذه الأقاويل .

أن العالم حادث — وفى نسخة « محدث » —

وكذلك لو قلت — وفى نسخة « لو قيل » —

العالم إما حادث وإما قديم — وفى نسخة « إما قديم وإما حادث » —

لكنه — وفى نسخة « ولكنه » — ليس بقديم .

فيلزم منه : أنه حادث .

والقياس : ينقسم :

إلى ما سمى — وفى نسخة « ما يسمى » — اقترانيا

وإلى ما سمى — وفى نسخة « ما يسمى » — استثنائياً .

أما الاقترانى : فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك فى حد واحد : إذ كل قضية فلا محالة — وفى نسخة « لا محالة » — تشتمل على محمول وموضوع — وفى نسخة « موضوع ومحمول » — ، وتشتمل القضيتان على أربعة أمور .

لكنهما — وفى نسخة « ولكنهما » — لو لم يشتركا فى أحد المعانى ، لم يحصل الازدواج والإنتاج ؛ إذ لا ينتظم قياس من قولك : العالم مصور .

ومن قولك :

النفس جوهر . . .

بل لابد أن – وفى نسخة « وأن » – تكون القضية الثانية مشاركة للأولى فى أحد حديها ، مثل أن تقول :

العالم مصور .

والمصور محدث .

فيرجع مجموع أجزاء القضيتين إلى ثلاثة أجزاء ، تسمى [حدوداً] ومدار – وفى نسخة « أو مدار » – القياس عليها ، وهى :– وفى نسخة « وهو » – مثل

العالم والمصور والمحدث

فى مثالنا .

والذى يقع مكرراً فى القضيتين – وفى نسخة « فى القضيتين مكرراً » – ومشتركاً ، يسمى [الحد الأوسط] .

والذى يصير [موضوعاً] فى النتيجة اللازمة ، وهو المقصود بأن يخبر – وفى نسخة « بأنه مخبر » – عنه ، يسمى [حداً أصغر – وفى نسخة «الحد الأصغر» –] ك [العالم]

والذى يصير [محمولا] فى النتيجة ، وهو الحكم ، يسمى (حداً أكبر) – وفى نسخة « الحد الأكبر » – ك [المحدث] فى قولنا :

العالم محدث .

وهو النتيجة اللازمة من القياس .

والقضية إذا جعلت جزأ قياس سميت [مقدمة]

والقضية التى فيها الحد الأصغر تسمى [المقدمة الصغرى]

والتى فيها الحد الأكبر تسمى [المقدمة الكبرى]

ولم يشتق الاسم للمقدمتين من – وفى نسخة « منه » – [الأوسط] فإنه موجود فيهما جميعاً .

فأما الأصغر فلا يكون إلا فى إحداهما .

وكذا – وفى نسخة « وكذلك » – الأكبر .

واللازم من القياس يسمى بعد لزومه [نتيجة]

وقبل لزومه [مطلوباً]

وتأليف المقدمتين يسمى [اقتراناً]

وهيأة تأليف المقدمتين يسمى [شكلا] .

فيحصل منه ثلاثة أشكال :

لأن الحد الأوسط[1] إما أن يكون محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى ، ويسمى (الشكل الأول)

وإما أن يكون محمولا فيهما جميعاً – وفى نسخة بدون كلمة « جميعاً » – ويسمى [الشكل الثانى]

وإما أن يكون موضوعاً فيهما ويسمى [الشكل الثالث]

* * *

وحكم [المقدم] و [التالى] فى الشرطى المتصل ، حكم الموضوع والمحمول : فى انقسام تأليفه إلى هذه الأشكال :

وتشترك الأشكال الثلاثة فى أنه لا يحصل قياس منتج :

عن سالبتين

ولا عن جزئيتين – وفى نسخة « ولا جزئتين » –

ولا عن صغرى سالبة ، وكبرى جزئية .

ويختص كل شكل بخصائص نذكرها .

---

(١) هذا التحديد يشمل مثل قولنا :

العالم حادث . وكل حادث يحتاج إلى محدث .

ومثل قولنا :

بعض الحيوان إنسان . ولا شىء من الحجر بحيوان .

فإن الحد الأوسط فى المثال الأول : هو [الحادث] وهو محمول فى الصغرى وموضوع فى الكبرى .

وفى المثال الثانى : هو [الحيوان] وهو موضوع فى الصغرى ، ومحمول فى الكبرى .

ويصدق على المثالين أن الحد الأوسط فيهما محمول فى إحدى المقدمتين وموضوع فى الأخرى وبناء عليه يكون ما ذكره الغزالى تحديدا [للشكل الأول] شاملا لما يسمى [الشكل الأول] وما يسمى [الشكل الرابع] .

وهذا الإبهام فى تحديد [الشكل الأول] وارد عن أرسطو ، وبناء عليه يكون قولهم : إن أرسطو لم يعرف [الشكل الرابع] كلاماً يعوزه الدليل ، بل يناقضه الواقع .

وإذا أردت كلاماً شافياً فى الموضوع فارجع إلى مقدمتنا لمنطق [الإشارات والتنبيهات] ص ٧٣ وما بعدها .

* * *

الشكل الأول : هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين :

أحدهما : أنه لا يحتاج فى لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر . وسائر الأشكال ترد إلى هذا الشكل ، حتى يظهر لزوم النتيجة ؛ ولذا سمى هذا [أولا]

والآخر — وفى نسخة «الآخر» — : أنه ينتج المحصورات الأربع ، أعنى :

الموجبة الكلية ، والجزئية .

والسالبة الكلية ، والجزئية .

* * *

وأما الشكل الثانى : فلا ينتج موجبة أصلا .

* * *

والشكل الثالث : لا ينتج كلياً — وفى نسخة « كلية » — أصلا .

وشرط إنتاج : هذا الشكل ، أعنى به الشكل الأول ، أمران :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة .

والآخر : أن تكون الكبرى كلية .

فإن فقد الشرطان ، ربما صدقت المقدمتان ، ولم تلزم النتيجة مع صدقهما بحال .

وحاصل هذا الشكل : أنك إذا وضعت قضية موجبة صادقة ، فالحكم على كل محمولها ، حكم لا محالة على موضوعها .

ولا يمكن أن يكون إلا كذلك .

سواء — وفى نسخة « وسواء » — كان الحكم على المحمول سلباً ، أو إيجاباً

وسواء كان الموضوع كلياً ، أو جزئياً .

فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة ؛ ولزوم هذه النتيجة ظاهر ؛ فإنه مهما صدق قولنا : الإنسان حيوان .

فكل — فى نسخة « وكل » — ما صدق على الحيوان الذى هو محمول .

من كونه حساساً .

أو كونه غير حجر .

لابد — وفى نسخة « فلابد » — أن يصدق على الإنسان ؛ لأن الإنسان داخل لا محالة فى الحيوان .

وقد صدق الحكم على كل الحيوان — وفى نسخة « حيوان » — ، فيكون صادقاً على بعض جزئياته ، لا محالة .

فهذا حاصل الشكل الأول .

وتفصيل أضربه الأربعة ما نذكره :

الضرب الأول : من كلتين موجبتين :

مثاله هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فكل جسم محدث . لا محالة .

الضرب الثانى : كليتان كبراهما سالبة ، وهو الأول بعينه ، ولكن يبدل قولك — وفى نسخة « قوله » — :

[محدث] بأنه ليس بقديم ، حتى يصير سالباً ، فتقول :

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد ، قديم

فيلزم منه أنه :

لا جسم واحد قديم .

الضرب الثالث : هو — وفى نسخة « وهو » — الأول بعينه ، ولكن يجعل موضوع المقدمة الأولى جزئياً ، وذلك لا يوجب اختلاف الحكم ؛ لأن كل جزئى ، هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — كلى بالإضافة إلى نفسه ، فالحكم علي كل محمول الجزئى ، حكم على ذلك الجزئى .

مثاله : أنك تقول :

بعض الموجودات مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فيلزم لا محالة أن

بعض الموجودات محدث .

وهذا قد انتظم من موجبتين :

صغراهما جزئية .

وكبراهما كلية

* * *

الضرب الرابع : هو الثالث بعينه ، ولكن تجعل الكبرى سالبة ، وتبدل صيغة الإيجاب بالسلب ، وتقول — وفى نسخة « فتقول » — :

بعض الموجودات مؤلف .

ولا مؤلف واحد أزلى .

فيلزم منه أنه :

لا كل موجود أزلى .

وقد انتظم هذا — وفى نسخة « من » — :

موجبة صغرى جزئية — وفى نسخة « صغرى موجبة جزئية » —

وكبرى سالبة كلية .

ويبقى وراء هذا من الاقترانات اثنا — وفى نسخة « اثنى » — عشر اقتراناً لا تنتج ؛ لأنه ينتظم فى كل شكل ستة عشر اقتراناً ؛

لأن الصغرى تحتمل أن تكون :

موجبة ، كلية أو جزئية .

وسالبة — وفى نسخة « أو سالبة » — ، كلية أو جزئية .

فتكون أربعة .

ثم تضاف إلى كل واحدة — وفى نسخة « واحد » — أربع كبريات أيضاً

فيحصل من :

ضرب أربعة فى أربعة ، ستة عشر .

وإذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة ، خرجت سالبتان ، وما يبنى عليهما

من الإنتاج ، فيتعطل به [1] ثمانية — ، موجبتان — وفى نسخة « ويبقى موجبتان » —

ولكن الموجبة الكلية الصغرى ، ينضاف — وفى نسخة « مضاف » — إليها أربع كبريات ، اثنتان منها جزئيتان لا محالة ، فيتعطل به اثنتان أيضاً ؛ إذ شرطنا فى كبرى هذا الشكل أن تكون كلية ، فقد رجع إلى ستة .

وأما الموجبة الجزئية الصغرى ، فلا ينضاف إليها جزئية كبرى ، لا سالبة ولا موجبة ؛ إذ لا قياس عن جزئيتين ، فسقط — وفى نسخة « فيسقط » — اقترانان آخران من الستة الباقية ، وتبقى أربعة :

وإن أردت تصويره — وفى نسخة « تصوره » — وتشكيله ، فهذه صورته — وفى نسخة « صورة » —

---

(١) أى بشرط إيجاب الصغرى .

ضروب الشكل الأول منتجها وعقيمها

صغرى	مثالها	كبرى	مثالها	نتيجة
موجبة كلية	كل [ا] [ب]	موجبة كلية	كل [ب] [ج]	ينتج موجبة كلية هى كل [ا] [ج]
» »	» » »	سالبة كلية	لا شىء من [ب] [ج]	ينتج سالبة كلية هى لا شىء من [ا] [ج]
» »	» » »	موجبة جزئية	بعض ما هو [ب] [ج]	هذا الضرب عقيم لأن الكبرى جزئية .
» »	» » »	سالبة جزئية	بعض ما هو [ب] ليس [ج]	هذا عقيم أيضاً لما سبق .
موجبة جزئية	بعض » »	موجبة كلية	كل [ب] [ج]	ينتج موجبة جزئية هى بعض ماهو [ا] [ج]
» »	» » »	موجبة جزئية	بعض ما هو » »	هذا عقيم لأن المقدمتين جزئيتان
» »	» » »	سالبة جزئية	ليس كل » »	هذا عقيم لما سبق
» »	» » »	سالبة كلية	لا شىء من » »	ينتج سالبة جزئية هى ليس كل [ا] [ج]
سالبة كلية	لاشىء من » »	موجبة كلية	كل » »	عقيم
» »	» » » »	موجبة جزئية	بعض » »	»
» »	» » » »	سالبة كلية	لا شى من » »	»
» »	» » » »	سالبة جزئية	ليس كل » »	»
سالبة جزئية	ليس كل » »	موجبة كلية	كل » »	»
» »	» » » »	موجبة جزئية	بعض » »	»
» »	» » » »	سالبة كلية	لا شىء من » »	»
» »	» » » »	سالبة جزئية	ليس كل » »	»

فالصغرى الموجبة الكلية :

مع الكبرى الموجبة الكلية . منتجة .
وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية .
وأما مع الكبريين الجزئيين . فلا

والصغرى الموجبة الجزئية :

مع الكبرى الموجبة الكلية .
والكبرى السالبة الكلية منتجة أيضاً
وأما مع الكبريين الجزئيين فلا تنتج أيضاً .

— وفى نسخة بدل الجدول السابق والسطور الثمانية بعده المنتهية بعبارة [وأما مع الكبريين الجزئيتين فلا تنتج أيضاً ما يأتى

« فهذه صورة الصغرى الموجبة الكلية كل [ا] [ب] .
وكبرى سالبة موجبة ، وكل [ب] [حـ]
هذا منتج صغرى كلية موجبة : كل [ا] [ب]
وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [ب] [حـ] فينتج
وبعض ما هو [ب] [د]
هذا عقيم لأنها كبرى جزئية
ولا كل [ب] [حـ] وهذا أيضاً عقيم
لأنها كبرى جزئية
الصغرى الموجبة الجزئية
بعض [ا] [ب]
كبرى كلية موجبة
وكل [ب] [د] ينتج
وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [د] [ب]
وبعض ما هو [ب] [د]
هذا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [د] عقيم أيضاً
لأنها كبرى جزئية .
والجزئيتان غير منتجتين »
فقد ركبنا على كل واحدة :
من صغرى موجبة كلية .
وصغرى موجبة جزئية — وفى نسخة « فقد ركبنا على كل صغرى موجبة » —
أربع كبريات . وكان — وفى نسخة « فكان » — المجموع ثمانية . بطل — وفى
نسخة « بطلت» — منها أربعة ؛ لأنها جزئية ، أعنى كبرياتها ؛
إذقد — وفى نسخة « وقد » — شرطنا أن تكون الكبرى كلية ، حتى يتعدى
الحكم إلى الموضوع — وفى نسخة « إلى موضوع » — ، فيبقى :
صغريان سالبتان : جزئية ، وكلية .
وينضاف إلى كل واحدة . — وفى نسخة « واحد » — أربع كبريات من
المحصورات الأربع ، وكلها غير منتجة للخلل فى الصغرى ؛ فإنا شرطنا أن
تكون الصغرى موجبة ؛ إذ الحكم على المحمول الثابت ، هو الذى يتعدى إلى
الموضوع ، فأما المحمول المسلوب فمباين للموضوع ؛ فالحكم عليه لا يتعدى إلى
الموضوع المباين ؛ فإذا قلت :
الإنسان ليس بحجر .
ثم حكمت على الحجر بحكم ، نفياً كان ، أو إثباتاً ، لم يتعد ذلك إلى
الإنسان ؛ فإنك أوقعت المباينة بين الحجر والإنسان ، بالسلب .
فهذا تعليل هذه الشروط ، وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب ، من
جملة ستة عشر ضرباً .

الشكل الثانى

يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن يحمل على محمولها ما لم يوجد
لموضوعها ، فهى قضية سالبة ، لا موجبة ؛ إذ لو كانت موجبة لكان الحكم على
محمولها — وفى نسخة « على كل محمولها » — ، حكماً على موضوعها ، كما سبق فى

[الشكل الأول] فإنا إذا قلنا :
الحكم على كل محمول القضية الموجبة ، حكم على الموضوع
ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ، ولا يحكم به — وفى نسخة « ولا يوجد » —
على الموضوع .
فنعلم به أن القضية سالبة ؛ إذ لو كانت موجبة ، لوجد حكم المحمول على
الموضوع — وفى نسخة « للموضوع » — .
وشرط هذا الشكل : أن تختلف المقدمتان فى الكيفية ، لتكون إحداهما سالبة .
والأخرى موجبة .
وأن تكون الكبرى كلية بكل حال .
وهذان الشرطان يردان — وفى نسخة « ليردان » — أيضاً ضروبه — وفى نسخة
« ضروبهما » — المنتجة إلى أربعة أضرب ، من جملة ستة عشر ضرباً ، كما سبق
ذكره فى [الشكل الأول] .
الضرب الأول : من :
صغرى موجبة كلية .
وكبرى سالبة كلية .
كقولك :
كل جسم منقسم .
ولا نفس واحد ، منقسم — وفى نسخة « ينقسم » —
ينتج : فلا جسم واحد ، نفس .
ويبين — وفى نسخة « وتبيين » — لزوم هذه النتيجة بـ [الرد إلى الشكل الأول]
بعكس الكبرى ؛ فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها ، وهو أن تقول :
ولا شىء واحد مما هو منقسم ، نفس — وفى نسخة « ولا منقسم واحد نفس » —
فيصير [المنقسم] موضوعاً للأكبر . وقد كان محمولا للأصغر ، فيرجع — وفى
نسخة « رجع » — إلى [الشكل الأول] .
الضرب الثانى : كليتان ، لكن الصغرى سالبة ، كقولك :
لا أزلى واحد مؤلف .

وكل جسم مؤلف .

فلزم منه أنه :

لا أزلى واحد جسم .

لأنا نعكس الصغرى ، ونجعلها كبرى — وفى نسخة بدون عبارة « ونجعلها كبرى » — فنقول [١] :

لا مؤلف واحد أزلى [٢] .

وكل جسم مؤلف [٣]

فيحصل منه أنه لا جسم واحد أزلى ، كما فى [الشكل الأول]

ثم نعكس هذه النتيجة [٤] ؛ لأنها سالبة كلية ، فيحصل ما ذكرناه ، وهو أنه لا أزلى واحد جسم .

الضرب الثالث : من :

جزئية موجبة صغرى .

وكلية سالبة كبرى .

وهو الضرب الأول من هذا الشكل ، إلا أن الصغرى تجعل جزئية ، فنقول :

بعض الموجودات منقسم .

ولا نفس واحد منقسم .

فبعض الموجودات ليس بنفس .

لأنك إذا عكست الكبرى رجع إلى (الشكل الأول) .

---

(١) أى فى عكس الصغرى .

(٢) هذا هو عكس الصغرى الذى ينبغى أن يجعل كبرى .

(٣) هذه هى التى كانت كبرى أولا ، والآن بعد جعل عكس الصغرى كبرى ، تصبح صغرى .

فالوضع الجديد يصبح هكذا .

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد أزلى .

ينتج : لا جسم واحد أزلى ،

ثم تعكس هذه النتيجة ، فتصير :

لا أزلى واحد جسم .

وهو النتيجة المرادة .

(٤) أى مثل نفسها .

الضرب الرابع : من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — :

جزئية سالبة صغرى .

وكلية موجبة كبرى .

كقولك :

لا كل موجود ، مؤلف

وكل جسم مؤلف .

فلا كل موجود جسم .

وهذا لا يمكن أن يرد إلى (الشكل الأول) بالعكس ؛ لأن السالبة فيها جزئية ، ولا عكس لها .

ولو عكست الكبرى الموجبة ، لانعكست — وفى نسخة « لا نعكس » — جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين .

وإنما يصحح بطريقين :

يسمى أحدهما [الافتراض]

والآخر [الخلف]

أما الافتراض : فهو أنك إذا قلت :

بعض الموجودات ليس بمؤلف .

فذلك [البعض] كل فى نفسه ، فافترضه كلا ، ولقبه بأى اسم — وفى نسخة « باسم » — تريده ، فينزل منزلة [الضرب الثانى] من هذا الشكل .

وأما الخلف : فهو أن نقول : إن لم يكن قولنا :

لا كل موجود جسم .

صادقاً ، فنقيضه وهو قولنا :

كل موجود جسم ،

صادق .

---

(١) أى من الكبرى .

والمفروض أن المقدمتين فى القياس مسلمتا الصدق ، والبحث إنما هو عن لزوم النتيجة عنهما . فإذا انتفعنا فى إثبات هذا اللزوم باستخدام إحدى المقدمتين أو كلتيهما ، على اعتبار أنهما صادقتان ، فليس فى هذا ما يغض من قيمة طريقة الإثبات .

ومعلوم .

أن كل جسم مؤلف .

فيلزم — وفى نسخة « فلزم » —

أن كل موجود مؤلف .

وقد كنا وضعنا فى المقدمة الصغرى أنه :

لا كل موجود مؤلف .

على أنها صادقة ، فكيف يصدق نقيضها ؟ هذا خلف — وفى نسخة « وهذا محال » بدل « هذا خلف » — . فالمفضى إليه محال . وإنما أفضى إليه فرض الدعوى — وفى نسخة «الدعوى بصادقة » بدون عبارة « التى هى نقيض النتيجة صادقة فليست » — التى هى نقيض النتيجة ، صادقة ، فليست[1] بصادقة .

الشكل الثالث

هو — وفى نسخة « وهو » — أن يكون الأوسط موضوعاً فى المقدمتين ، ويرجع حاصله إلى أن :

كل قضية موجبة ، فالحكم على موضوعها ، حكم على بعض محمولها .

سواء كان الحكم سلباً ، أو إيجاباً .

وسواء كانت القضية موجبة — وفى نسخة « الموجبة » — جزئية ، أو كلية .

وذلك واضح .

وله شرطان :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة .

والآخر : أن تكون إحداهما كلية ، إما الصغرى ، وإما الكبرى ، فأيتهما — وفى نسخة « أيتهما » — كانت كلية ، كفى — وفى نسخة بدون عبارة « كلية كفى » —

(١) أى لأن المفضى إلى غير الصادق ، لا يكون صادقاً .

والمنتج من هذا الشكل ، ستة أضرب :

الضرب الأول : من :

كليتين موجبتين ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فيلزم — وفى نسخة « فلزم » — أن :

بعض الحيوان ناطق .

لأن الصغرى تنعكس جزئية ، فيصير كأنك قلت :

بعض الحيوان إنسان .

وكل إنسان ناطق .

— وفى نسخة « فبعض الحيوان ناطق » —

وهو (الضرب الثالث) من (الشكل الأول)

الضرب الثانى : من :

كليتين ، والكبرى سالبة ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

ولا إنسا واحد فرس .

فلا كل حيوان فرس .

وذلك لأنك إذا عكست الصغرى ، صارت جزئية موجبة ، ويرجع — وفى نسخة « فيرجع » — إلى (الرابع) من (الشكل الأول)

الضرب الثالث : من :

موجبتين ، والصغرى جزئية ، كقولك :

بعض الناس أبيض .

وكل إنسان حيوان .

فبعض البيض حيوان .

فإنك تعكس الصغرى جزئية موجبة ، ويرجع إلى (الثالث) من (الشكل الأول)

الضرب الرابع : من

موجبتين ، والكبرى جزئية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وبعض الناس كاتب .

فبعض الحيوان كاتب .

لأنك إذا عكست الكبرى جزئية ، وجعلتّها صغرى — وفى نسخة بدون عبارة « وجعلتّها صغرى » — ، صار كأنك قلت :

كاتب ما إنسان .

وكل إنسان حيوان .

فيلزم :

كاتب ما ، حيوان .

وتعكس النتيجة ، فتصير :

حيوان ما ، كاتب :

الضرب الخامس : من :

كلية موجبة صغرى .

وجزئية سالبة كبرى .

كقولك :

كل إنسان ناطق .

ولا كل إنسان كاتب .

فيلزم :

لا كل ناطق كاتب .

ويتبين هذا بطريق (الافتراض) كأن تقول ، مثلا :

كل إنسان ناطق .

وبعض ما هو إنسان أمى .

فبعض ما هو ناطق ، أمى .

ثم تقول :

بعض ما هو ناطق ، أمى .

ولا شىء مما هو أمى بكاتب .

فلا كل ناطق بكاتب .

الضرب السادس : من :

صغرى موجبة جزئية . .

وكبرى سالبة كلية .

كقولك :

بعض الحيوان أبيض .

ولا حيوان واحد ثلج .

فبعض الأبيض — وفى نسخة « البيض » — ليس بثلج .

ويظهر بعكس الصغرى ؛ لأنه يرجع — وفى نسخة « ويرجع » — إلى (الرابع) من (الشكل الأول)

* * *

هذا تفصيل الأقيسة الحملية .

القول
فى
القياسات الاستثنائية

القياسَ الاستثنائى ، نوعان — وفى نسخة « وهى نوعان » —
شرطى متصل .
وشرطى منفصل .
أما الشرطى المتصل : فمثاله — وفى نسخة « فمثال » — قولك :
إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .
فهذه مقدمة ، إذا — وفى نسخة « إن » — استثنيت (عين المقدم) منها ،
لزم (عين التالى) ، وهو أن تقول : ومعلوم أن العالم حادث .
وهو عين المقدم ، فيلزم منه ؛ عين التالى ، وهو :
أن له محدثاً .
وإن استثنيت (نقيض التالى) لزم منه (نقيض المقدم) ، وهو أن تقول :
ومعلوم أنه ليس له محدث .
فلزم — وفى نسخة « فيلزم » — أنه :
ليس بحادث .
فأما إذا استثنيت (نقيض المقدم) لم يلزم منه :
لا (عين التالى) ولا (نقيضه)
فإنك لو قلت :
لكنه ليس بحادث .
فهذا لا ينتج ، كما أنك تقول :
إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .
لكنه ليس بإنسان .

فلا — وفى نسخة « ولا » — يلزم منه :
أنه — وفى نسخة « لا أنه » — حيوان ، ولا أنه ليس بحيوان .
وكذلك إذا — وفى نسخة « إن » — استثنيت (عين التالى) لم ينتج ؛ فإنك إن قلت :
ومعلوم أن العالم له محدث .
لم — وفى نسخة « ولم » — يلزم منه نتيجة ؛ لأنك إذا قلت :
إن كانت هذه الصلاة صحيحة ، فالمصلى مطهر — وفى نسخة « متطهر » —
ولكنه مطهر — وفى نسخة « متطهر » —
فلا يلزم منه :
أن الصلاة صحيحة ، ولا أنها باطلة .
فهذه أربع استثناآت ، لا ينتج منها إلا اثنان وهى — وفى نسخة « وهو » — (عين المقدم) ، وينتج — وفى نسخة « ينتج » — (عين التالى)
و (نقيض التالى) — وفى نسخة « وينتج » — ينتج (نقيض المقدم)
فأما (نقيض المقدم) و (عين التالى) — وفى نسخة « فأما نقيض التالى وعين فأما عين التالى ونقيض المقدم » — فلا ينتج إلا إذا ثبت أن :
التالى مساو للمقدم ، وليس بأعم منه .
فعند ذلك تنتج الاستثنا آت الأربع — وفى نسخة « الاستثنا الأربع » — ؛ فإنك تقول :
إن كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — هذا جسماً ، فهو مؤلف .
لكنه جسم .
فهو مؤلف .
أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — لكنه مؤلف .
فهو جسم .
أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — لكنه ليس بجسم .
فليس بمؤلف .
أو لكنه — وفى نسخة « ولكنه » — ليس بمؤلف .

فليس بجسم .

فأما – وفى نسخة « وأما » – إذا كان التالى أعم من المقدم ، كـ (الحيوان) بالنسبة إلى (الإنسان) :

فنى نفى (الأعم) نفى (الأخص) ؛ إذ فى نفى الحيوان ، نفى الإنسان .

وليس فى نفى (الأخص) نفى (الأعم) ؛ إذ ليس فى نفى (الإنسان) نفى (الحيوان) .

نعم فى إثبات (الأخص) إثبات (الأعم) ؛ إذ فى – وفى نسخة « فى » – إثبات (الإنسان) إثبات (الحيوان) وليس فى إثبات (الحيوان) إثبات (الإنسان) .

* * *

النوع الثانى الشرطى – وفى نسخة « فى الشرطى » – المنفصل : وهو أن تقول :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

فهذا ينتج عنه أربع – وفى « نسخة ينتج فيه » – استثنا آت ؛ فإنك تقول :

لكنه حادث .

فليس بقديم .

أو – وفى نسخة بدون كلمة « أو » – لكنه ليس بحادث .

فهو قديم .

أو – وفى نسخة بدون كلمة « أو » – لكنه قديم . فليس بحاردث .

أو – وفى نسخة بدون كلمة « أو » – لكنه ليس بقديم

فهو – وفى نسخة « فهى » – حادث .

فاستثناء (عين كل واحد) ، ينتج (نقيض الآخر) .

واستثناء (نقيض كل واحد) ينتج (عين الآخر) .

وهذ شرطه – وفى نسخة « بشرط » – الحصر فى قسمين . فإن كان فى ثلاثة :

فاستثناء (عين كل واحد – وفى نسخة « عين واحد » –) ينتج (نقيض الآخرين) ، كقولك :

هذا العدد إما أكثر ، أو أقل – وفى نسخة « وإما أقل » – ، أو مساو – وفى

نسخة « وإما مساو » –

لكنه – وفى نسخة « ولكنه » – أكثر .

فبطل أن يكون أقل ، أو مساوياً .

فأما استثناء (نقيض الواحد) فيوجب أحد الباقيين لا بعينه ، كقولك :

لكنه ليس بمساو .

فيجب أن يكون : إما أقل ، أو أكثر . – وفى نسخة « فيجب أنه إما أقل وإما مساو » –

* * *

وإن لم تكن الأقسام حاصرة ، كقولك :

زيد : إما بالحجاز ، وإما بالعراق .

أو هذا العدد : إما خمسة ، وإما عشرة ، وإما كيت ، وإما كيت – وفى نسخة « وكيت» –

فاستثناء (عين واحد) ينتج بطلان (عين – وفى نسخة بدون كلمة « عين » – الآخرين) .

وأما – وفى نسخة « فأما » – استثناء نقيض الواحد ، فلا ينتج إلا الانحصار فى الباقى الذى لا ينحصر .

* * *

فهذه أصول الأقيسة ونكمل – وفى نسخة « وتكملة » – الكلام بذكر أمور أربعة :

قياس الخلف	والاستقراء .
والتمثيل – وفى نسخة « و المثال » –	والقياسات المركبة .

قياس الخلف

أما قياس الخلف فصورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه ، — وفى نسخة « وتبطل نقيضه » — بأن تلزم عليه محالات ، — وفى نسخة « محالا » — بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق ، وتنتج منه نتيجة ظاهرة الكذب ، ثم تقول : النتيجة الكاذبة ، لا تحصل إلا من مقدمات كاذبة — وفى نسخة « إلا من قياس فى مقدماته كذب » —

وإحدى المقدمتين ظاهرة الصدق .

فيتعين الكذب فى المقدمة الثانية التى هى مذهب الخصم .

مثاله : يقول القائل — وفى نسخة « مثاله : أن يقول القائل » —

كل نفس فهو جسم .

فتقول — وفى نسخة بدون عبارة « فتقول » — :

كل نفس فهو جسم .

وكل جسم فهو منقسم .

فإذن : كل نفس فهو منقسم .

وهذا ظاهر الكذب فى نفس[١] الإنسان .

فلابد أن يكون فى مقدماته المنتجة له ، قول — وفى نسخة بدون كلمة « قول » — كذب ، لكن قولنا :

كل جسم منقسم :

ظاهر الصدق .

فبقى الكذب فى قولنا :

كل نفس جسم .

فإذا بطل ذلك ، ثبت أن :

النفس ليس بجسم .

(١) أى بالنسبة لنفس الإنسان ، المعلوم أنها ليست منقسمة . هذا هو مراده .

الاستقراء

— وفى نسخة بدون كلمة « الاستقراء » —

أما الاستقراء : فهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلى الذى يشمل تلك الجزئيات ، كقولك :

كل حيوان إما إنسان ، أو فرس ، أو غيرهما .

وكل إنسان يحرك فكه الأسفل ، عند المضغ .

وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

وكل كذا ، وكذا ، مما غايرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

فينتج :

أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ[١] .

لأنا — وفى نسخة « تلك الجزئيات كقولك : كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل فإنا » — رأينا (الفرس) و (الإنسان) — وفى نسخة « (الإنسان) و (الفرس) » — و (الهرة)[٢] فسائر الحيوانات كذلك — وفى نسخة « كذا » —

فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات ، حتى لا يشذ واحد ، فعند ذلك ينتظم قياس من — وفى نسخة « ينتظم الشكل الأول » — (الشكل الأول) — وفى نسخة « وهو أن كل حيوان فرس وإنسان

وكذا كل فرس و إنسان .

وكذا متحرك فكه الأسفل .

فيلزم أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل » —

ولكن إذا احتمل أن يشذ واحد ، لم يفد اليقين ، ك (التمساح) الذى يحرك فكه الأعلى ، ولا يبعد — وفى نسخة « بُعد » — أن يطرد حكم فى (ألف) إلا فى واحد .

(١) وفى نسخة (أن كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل) .

(٢) وفى نسخة (وسائر)

والاعتماد — وفى نسخة « فالاعتماد » — على الاستقراء يصلح فى (الفقهيات) لا فى (اليقينيات) .

وفى (الفقهيات) كلما كان الاستقراء أشد استقصاء ، وأقرب إلى الاستيفاء ، كان آكد فى تغليب الظن .

التمثيل

— وفى نسخة بدون كلمة « التمثيل » —

وأما التمثيل — وفى نسخة « وأما المثال » — فهو الذى يسميه (الفقهاء) و (المتكلمون) قياساً ، وهو نقل الحكم — وفى نسخة « وهو الحكم » — من جزئى إلى — وفى نسخة « على » — جزئى آخر ؛ لأنه يماثله فى أمر من الأمور .

وهو كمن ينظر إلى البيت ، فيراه — وفى نسخة « فرآه » — حادثاً ومصوراً — وفى نسخة « ويراه مصوراً » —

ثم إنه ينظر إلى السماء ، فيراها — وفى نسخة « فيراه » — مصورة — وفى نسخة « مصوراً » — ، فينقل الحكم إليها — وفى نسخة « إليه » — فيقول — وفى نسخة « ويقول » —

السماء جسم مصورة — وفى نسخة « مصور » —

فهو حادث — وفى نسخة « فكان حادثاً » — قياساً على (البيت) .

وهذا لا يفيد اليقين ، ولكنه — وفى نسخة « ويمكن أن » — يصلح لتطييب القلب ، وإقناع النفس ، فى المحاورات — وفى نسخة بدون عبارة « فى المحاورات » —

وكثيراً ما يستعمل — وفى نسخة « يستعمل به » — فى (الخطابة) ونعنى — وفى نسخة « وأعنى » — بـ (الخطابة) المحاورات الجارية فى (الخصومات) و (الشكايات) و (الاعتذارات) فى الذم ، والمدح ، وفى تفخيم الشئ وتحقيره ، وما يجرى هذا المجرى .

فإذا قيل لمريض — وفى نسخة « للمريض » —

هذا الشراب ينفعك — وفى نسخة « اشرب هذا ؛ فإنه ينفعك » —

فيقول : لم ؟

فيقال : لأن المريض الفلانى . شربه — وفى نسخة « شرب » — فنفعه .

فإذا قيل له ذلك ؛ مالت — وفى نسخة « فنفعه مال » — نفسه إلى القبول ، ولم — وفى نسخة « ولن » — يطالب بأن يصح عنده — وفى نسخة « عنده أولا بأنه » — أنه :

ينفع لكل — وفى نسخة « كل » — مريض .

أو يصح :

أن مرضه كمرضه ، وحاله : فى السن ، والقوة ، والضعف — وفى نسخة « والضعف والقوة » — ، وسائر الأمور ؛ كحاله .

ولما أحس الجدليون ، بضعف هذا (الفن) — وفى نسخة « بضعف الفن » — أحدثوا طرقاً — وفى نسخة « طريقاً » — ، وهو ان قالوا :

نبين أن الحكم فى الأصل معلل بهذا المعنى ، وسلكوا فى إثبات (المعنى) — وفى نسخة بدون كلمة « المعنى » — و (العلة) طريقتين :

أحدهما — وفى نسخة « سموا أحدهما » — : الطرد والعكس ، وهو أنهم قالوا :

نظرنا فرأينا أن كل ما هو (مصور) فهو (محدث) — وفى نسخة « نظر إلى كل مصور فهو محدث » — وكل ما ليس بـ (مصور) فليس بـ (محدث) .

وهذا يرجع إلى (الاستقراء) وهو غير مفيد لليقين — وفى نسخة « اليقين » — من وجهين :

أحدهما : أن استيفاء — وفى نسخة « استقراء » — جميع الآحاد غير ممكن ، فلعله شذ عنه واحد .

والآخر : أنه فى استقرائه ، هل تصفح (السماء) فإن كان — وفى نسخة فإن لم يكن يتصفح » — ما يتصفح ، فإذن لم يتصفح الكل ، بل تصفح — وفى نسخة « يصح » — (ألفا) مثلا ، إلا واحداً ، ولا — وفى نسخة « فلا » — يبعد أن يخالف فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — الحكم الواحد الألف ، كما ذكرناه فى (التساح) .

وأن تصفح (السماء) وعرف أنه (محدث) لكونه مصوراً ، فهو محل النزاع ،

وقد بان له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — قبل صحة مقدمة القياس ، يعنى قبل اطراده — وفى نسخة بدون عبارة « يعنى قبل إطراده» — ، فأى[1] حاجة به— وفى نسخة بدون عبارة « به » — إلى القياس إن ثبت له ذلك .

الطريقة الأخرى : السبر والتقسيم ، وهو أنهم قالوا : نسبر أوصاف البيت مثلا ، ونقول : إنه : موجود ، وجسم ، وقائم بنفسه ، ومصور .

وباطل أن يكون محدثاً ، لكونه : موجوداً ، أو قائماً بنفسه ، أو كذا ، أو كذا ؛ إذ يلزم أن يكون كل موجودٍ ، قائمٍ بنفسه ، محدثاً .

فثبت أن ذلك لأنه مصور .

وهذا[2] فاسد من أربعة أوجه :

الأول : أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — يحتمل أن يقال :

ليس الحكم معللا فى الأصل بعلة من هذه العلل التى هى أعم[3] ، بل بعلة — وفى نسخة « لعلة » — قاصرة على ذاته لا تتعداه ، ككونه (بيتاً) مثلا .

وإن ثبت أن غير — وفى نسخة « عين » — البيت حادث ، فيكون معللا بما يجمعه[4]— وفى نسخة « يجمع البيت » — والبيت ، وذلك الشىء خاصة[5]— وفى

(١) هذه المناقشة تشير إلى المشكلة الخاصة بالقياس وأنه لا يفيد فائدة جديدة ، وقد قلت فيها — فى مقدمة منطق الإشارات — قولا أظنه شافياً .

والذى أريد أن أقوله هنا : هو أن مقدمة القياس إن علمت بطريق استقراء الجزئيات ، كانت النتيجة مأخوذة من هذه الجزئيات ، وكان العلم بها حاصلا قبل العلم بالمقدمة التى لا يتم العلم بها إلا بعد الفراغ من تتبع جميع الجزئيات .

وبناء عليه : إذا كانت مقدمة القياس التى تقع النتيجة ضمنها ، مأخوذة بطريق الاستقراء صح ما يعترض به على القياس ، من أنه لا يفيد علماً جديداً ، وأنه استدلال دورى ، حيث تكون المقدمة التى تقع ضمنها النتيجة ، متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئياً من جزئياتها .

والنتيجة متوقفة عليها ، باعتبارها جزء القياس الذى تتوقف عليه النتيجة .

أما إذا كانت مأخوذة بطريق آخر ، فلا يرد هذا الاعتراض .

(٢) يعنى هذا المسلك فى إثبات صحة التمثيل .

(٣) يعنى أعم منه ، التى هى : الوجود ، والجسمية ، والقيام بالنفس ، والتصور ؛ فإنها تشمل (البيت) وتشمل غيره .

(٤) الضمير المفعول فى (يجمعه) عائد إلى (غير البيت) . أى يكون معللا بما يجمع البيت وغيره يكون حادثاً مثله .

(٥) أى بالبيت وغيره مما علم حدوثه .

نسخة بدون كلمة « خاصة » — ، لا يتعدى[1] إلى (السماء) .

والثانى : — وفى نسخة « الثانى » — أن هذا إنما يصح اذا استقصى جميع أوصاف الأصل ، حتى لا يشذ شىء — وفى نسخة بدون كلمة « شىء » — والحصر والاستقصاء ، ليس ببين — وفى نسخة « بمعنى » — ؛ فلعله شذ وصف عن السبر ، ويكون هو العلة .

وأكثر الجدليين لا يهتمون بـ (الحصر) بل يقولون :

إن كانت فيه علة أخرى فأبرزها .

أو يقولون :

لو كان لأدركته أنا وأنت ، كما أنه لو كان بين يدينا (فيل) لأدركناه ، وإذ لم ندركه حكمنا بنفيه .

وهذا ضعيف ؛ إذ عجز الخصمين عن الإدراك فى الحال ، ولا فى طول — وفى نسخة « وطول » — العجز ، لا يدل على العدم أيضاً .

وليس هذا كالفيل ؛ فإنك قط لم تعهد — وفى نسخة « لا يعهد قط فيل قائم » — فيلا قائماً بين أيدينا ، ولم نشاهده فى الوقت .

وكم من المعانى الموجودة — وفى نسخة بزيادة « وقد » — قد طلبناها ولم نعثر عليها فى الحال ، ثم عثرنا عليها .

والثالث : — وفى نسخة « الثالث » — أنه وإن سلم الاستقصاء فيها ، وكانت — وفى نسخة « فمهما كانت » — الأوصاف أربعة ، فإبطال ثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع ؛ إذ الأقسام فى التركيب تزيد على أربعة .

إذ يحتمل أن يكون حادثاً — وفى نسخة بدون كلمة « حادثاً » — ؛ لكونه :

موجوداً وجسما .

أو لكونه :

موجوداً — وفى نسخة بدون عبارة « أو لكونه موجوداً » — وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

(١) أى لا تكون العلة التى شملت (البيت) و (غيره مما يشترك مع البيت فى الحدوث) موجودة فى (السماء) وإذن فلا تكون حادثة .

موجوداً — وفى نسخة بدون« أو لكونه موجوداً » — و مصوراً . — وفى نسخة « أو مصوراً أو بيتاً

أو لكونه بيتاً وجسما موجوداً .

أو بيتاً ومصوراً .

أو بيتاً وقائماً بنفسه أو بيتاً وموجوداً .

أو جسما ومصوراً .

أو جسما وموجوداً .

أو قائماً بنفسه وموجوداً » —

ويحتمل أن يكون حادثاً ؛ لكونه :

جسما ، وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

جسما ومصوراً .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وجسما ، وقائماً بنفسه .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وقائماً بنفسه ، ومصوراً — ومن أول قوله « « أو لكونه جسما ومصوراً .. إلى قوله « أو قائماً بنفسه ومصوراً » تنفرد به نسخة » —

وغير — وفى نسخة « أو غير » — ذلك من التركيبات :

من — وفى نسخة « بين » — اثنين ، اثنين .

أو من — وفى نسخة « أو ثلاثة ثلاثة » — ثلاثة ، ثلاثة .

فكم — وفى نسخة « وكم » — من حكم لا يثبت ، ما لم تجتمع أمور ، كـ (السواد) لـ (الحبر) يشترك فيه : (العفص) و (الزاج) و (العجن — وفى نسخة « والجمع » — بالماء) .

وأكثر الأحكام معللة بأمور مركبة ، فكيف يكفى إبطال المفردات ؟

والرابع — وفى نسخة « الرابع» — : أنه :

إن سلم الاستقصاء .

وسلم أنه إذا — وفى نسخة « أنه بطل بثلاث » — بطل ثلاث ، ولم — وفى نسخة « وأنه لم » — يبق إلا رابع ، فهذا يدل على أن الحكم ليس فى الثلاث ، وأنه لا يعدو الرابع .

لكنه — وفى نسخة « ولكنه » — لا يدل على أنه منوط بـ (الرابع) لا محالة ، بل يحتمل أن ينقسم المعنى (الرابع) إلى قسمين ، ويكون الحكم فى أحد القسمين دون الآخر ، فإبطال ثلاث — وفى نسخة « ثلاثة » — يدل على أن المعنى لا يعدو (الرابع) ولا يدل على أنه (العلة) .

وهذا مزلة قدم ؛ فإنه لو قُسم أولا ، وقال — وفى نسخة بدون كلمة « قال » — وصفه أنه :

موجود ، وقائم بنفسه ، وجسم ، ومصور بصفة — وفى نسخة « وجسم مصور لصفة » — كذا ، ومصور بصفة أخرى .

لكان إبطال ثلاثة ، لا يوجب أن يتعلق الحكم بـ (المصور المطلق) بل بأحد قسمى (المصور) .

* * *

فهذا كشف هذه الأدلة الجدلية ، ولا يصير ذلك برهاناً ما لم تقل :

كل مصور محدث .

والسماء مصور .

فهو محدث

فإن نوزع فى قوله :

كل مصور محدث

فلابد من إثباته ، ولا يثبت ذلك بأن يرى مصورا آخر محدثاً ، ولا ألف مصور محدثاً ، بل صارت هذه المقدمة مطلوبة [1] ، فيجب إثباتها بمقدمتين — وفى نسخة « لمقدمتين » — مسلمتين ، أو بطريق من الطرق المذكورة ، لا محالة .

فهذا حكم (التمثيل) .

(١) يعنى مطلوب إثباتها ، أى نظرية .

القياسات المركبة

— وفى نسخة « أما القياسات المركبة » —

فاعلم — وفى نسخة « اعلم » — أن العادة فى الكتب والتعليمات ، غير جارية بترتيب الأقيسة على النحو الذى رتبناه ، ولكن تورد فى الكتب — وفى نسخة بدون عبارة « فى الكتب » — مشوشة :

إما مع زيادة مستغنى — وفى نسخة « يستغنى » — عنها .

وإما مع حذف إحدى المقدمتين استغناء بظهورها — وفى نسخة « لظهورها » — أو قصداً إلى التلبيس .

وما يورد مشوش الترتيب ، مما ليس على ذلك النظم ، وأمكن رده إليه ، فهو قياس منتج .

وما هو على ذلك النظم فى ظاهره ، ولكنه ليس معه شروطه ، فهو غير منتج .

ومثال الترتيب — فى نسخة « التركيب » — ، هو (الشكل الأول) من (إقليدس) ، وهو أنه :

إذا كان معك — وفى نسخة « معنا » — خط (ا) (ب)

وأردت — وفى نسخة « وأردنا » — أن تبنى عليه مثلثاً

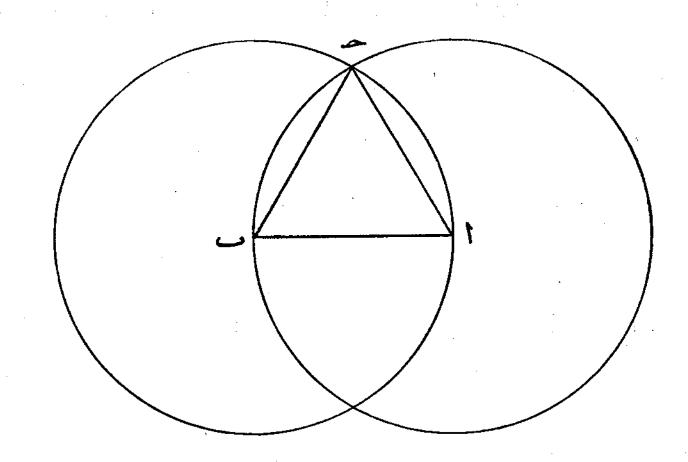
متساوى الأضلاع ، وتقيم البرهان على أنه متساوى الأضلاع .

فتقول :

مهما — وفى نسخة « لما » — جعلنا نقطة (ا) مركزاً ، ووضعنا عليه طرف (الفركار) وفتحناه إلى نقطة (ب) وتممنا دائرة حول — وفى نسخة « على حول مركز » — المركز (ا)

ثم — وفى نسخة « وجعلنا » — جعلنا نقطة (ب) مركزاً، ووضعنا عليه طرف (الفركار) وفتحناه إلى نقطة (ا) وتممنا دائرة على المركز — وفى نسخة « مركز » — (ب)

فالدائرتان متماثلتان — وفى نسخة « متماثلان » — ، لأنهما على بعد واحد ويتقاطعان — وفى نسخة « متقاطعان » — لا محالة فى — وفى نسخة « لا محالة على موضع فيجعل علامة موضع التقاطع نقطة » — (ح) ، فتخرج من موضع التقاطع خطًّا مستقيماً إلى نقطة (ا) وهو الخط (ح) (ا) ونخرج — وفى نسخة « فنخرج » — خطًّا آخر مستقيماً من نقطة (ح) إلى نقطة (ب) ، وهو الخط (ح) (ب)



فنقول : هذا المثلث الحاصل من — وفى نسخة « بين » — نقط (ا) (ب) (ح) مثلث متساوى الأضلاع .

وبرهانه : أن خطى (ا) (ح) و (ا) (ب) متساويان لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة[1] ، إلى محيطها .

وكذ — وفى نسخة « وهكذا » — خطًّا (ب) (ح) و (ا) (ب) — وفى نسخة « خطا (ا)(ح) » — متساويان بمثل هذه العلة[2] وخطًّا (ا)(ح)و(ب)

---

(١) وهى الدائرة التى مركزها (ا) .

(٢) أى لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة هى الدائرة التى مركزها (ب) إلى محيطها .

(ح) متساويان ؛ لأنهما ساويا — وفى نسخة (يساويان » — خطاً واحداً بعينه ، وهو خط (ا) (ب) .

فإذن النتيجة أن المثلث متساوى الأضلاع .

فهكذا — وفى نسخة « وهكذا » — جرت العادة باستعمال المقدمات ها هنا .

وإذا أردت الرجوع إلى الحقيقة والترتيب ، لم تحصل النتيجة إلا من أربعة — وفى نسخة « أربع » — أقيسة ، كل قياس من مقدمتين :

الأول : أن خطى (ا) (ب) و (ا) (ح) — وفى نسخة « ا ح » و « ب ح » — متساويان لأنهما « خرجا من مركز دائرة إلى محيطها .

وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز إلى المحيط فهما متساويان ؛

فإذن هما متساويان .

الثانى : أن خطى (ا) (ب) و (ب) (ح) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس .

الثالث : أن خطى (ا) (ح) و (ب) (ح) ساويا الخط — وفى نسخة « متساويان لأنهما خطان يساويان خط » — (ا) (ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحداً بعينه ، فهما متساويان .

فإذن هما متساويان .

الرابع : شكل (ا) (ب) (ح) محاط بثلاثة — وفى نسخة « يحيط به ثلاثة » — خطوط متساوية .

وكل شكل محاط بثلاثة — وفى نسخة « يحيط به ثلاث » — خطوط متساوية ، فهو مثلث متساوى الأضلاع .

فشكل — وفى نسخة « فإذن شكل » — (ا) (ب) (ح) الذى — وفى نسخة

« المبين » — على خط (اب) مثلث متساوى الأضلاع .

هذا ترتيبه الحقيقى ، ولكن يتساهل — وفى نسخة « يتساهد » — بحذف بعض المقدمات لوضوحها بالنسبة لهذا — وفى نسخة بدون عبارة « بالنسبة لهذا » —

* * *

هذا هو القول فى صورة القياس .

الركن الثانى

— وفى نسخة « القول » —

فى

مادة القياس

مادة القياس هى المقدمات .

فإن كانت صادقة يقينية ، كانت النتائج صادقة يقينية .

وإن كانت كاذبة ، لم تنتج الصادقة .

وإن كانت ظنية ، لم تنتج اليقينية .

وكما أن (الذهب) مادة (الدينار)

و (التدوير) (صورته) .

وقد يحتمل تزييف (الدينار) — وفى نسخة « وقد يختل الدينار » —

تارة باعوجاج (صورته) ، وبطلان استدارته ، بأن يكون مستطيلا ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يسمى (ديناراً) .

وتارة بفساد (مادته) — وفى نسخة « أو بفساد مادته أخرى» — بأن يكون (نحاساً) أو (حديداً)

كذلك — وفى نسخة « فكذلك » — (القياس) .

تارة يفسد بفساد (صورته) وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة .

وتارة بفساد (مادته) وإن صحت (صورته) وهو أن تكون المقدمة (ظنية) أو (كاذبة) .

وكما أن (الذهب) له خمس مراتب :

الأول : أن — وفى نسخة « وهو أن » — يكون (إبريزاً) خالصاً محققاً .

والثانى : أن لا يكون فى تلك الدرجة ، ولكن يكون فيه غش ما ، لا يظهر ألبتة إلا للناقد البصير — وفى نسخة « إلا لناقد بصير » —

والثالث : — وفى نسخة « الثالث » — أن يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ، ويمكن — وفى نسخة « وقد يمكن » — أن يشعر به غير الناقد أيضاً ، وينبه — وفى نسخة « ويتنبه » — عليه .

والرابع — وفى نسخة « الرابع » — : أن يكون زيفاً من (نحاس) ولكن موه — وفى نسخة « مموه » — تمويهاً — وفى نسخة « لطيفاً » — يكاد يغلط فيه الناقد ، مع أنه لا ذهب فيه أصلا — وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » —

والخامس — وفى نسخة « الخامس » — : أن يكون مموهاً تمويهاً يظهر لكل أحد أنه مموه .

فكذلك المقدمات — وفى نسخة « المقدمة » — لها خمسة أحول :

الأول : أن تكون يقينية صادقة بلا شك — وفى نسخة « لا شك فيه » — ولا شبهة .

ف (القياس) الذى ينتظم منها يسمى (برهانياً) .

والثانى : أن تكون مقاربة لليقين ، على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيها — وفى نسخة « فيه » — ، ولكن يتطرق إليها الإمكان — وفى نسخة « إليه إمكان » — إذا تأنى الناظر فيها — وفى نسخة « إذ يتأنى الناظر فيه » — .

والقياس المركب منها — وفى نسخة « منه » — يسمى (جدلياً) .

والثالث : أن تكون المقدمات ظنية ظناً — وفى نسخة بدون كلمة « ظناً » — غالباً ، ولكن تشعر النفس بنقيضها — وفى نسخة « بنقيضه » — ، وتتسع لتقدير الخطأ فيها — وفى نسخة لتقابل الخطأ فيه » —

والقياس المركب منها — وفى نسخة « منه » — يسمى (خطابيا) .

والرابع : ما صور بصور — وفى نسخة « تصوير » — اليقينيات بالتلبيس ، وليس ظنياً ، ولا يقينياً .

والحاصل منه يسمى (مغالطياً) و (سوفسطائياً)

والخامس : هو الذى نعلم أنه كاذب ، ولكن تميل النفس إليه بنوع تخيل .

والقياس الحاصل منه يسمى (شعرياً)

* * *

ولا بد من شرح هذه المقدمات .

وكل مقدمة ينتظم منها قياس ، ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ، ولكنها أخذت — وفى نسخة « أتيت » — على أنها مقبولة مسلمة ، فإنها لا تتعدى واحداً من — وفى نسخة « فإنها لا تعدو » — ثلاثة عشر قسماً :

الأوليات : والمحسوسات والتجريبيات

والمتوترات والقضايا التى لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها .

والوهميات والمشهورات والمقبولات

والمسلمات والمشبهات والمشهورات — وفى نسخة « والمستورات فى الظاهر » —

والمظنونات والمخيلات

أما الأوليات : فهى التى تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التصديق بها ، كقولك :

الاثنان — فى نسخة « الاثنين » — أكثر من الواحد .

والكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية .

فإن من قدر نفسه عاقلا ، ولم يتعلم — وفى نسخة « ولم يقدر إلا مجرد » — إلا بمجرد العقل ، ولم يلقن تعليماً ، ولا عوِّد تخلقاً بخلق ، — وفى نسخة « ولم يقدر تعليماً وتخلقاً بخلق » — بل قدر أنه خلق دفعة واحدة ، عاقلا ، وعرضت هذه القضايا عليه — وفى نسخة « عليه هذه القضايا » — ، وثبت فى نفسه تصورها أعنى إذا تصور معنى (الكل) ومعنى (الجزء) ومعنى (الأكبر) فلا يمكنه إلا أن — وفى نسخة « أن لا » — يصدق بأن الكل أكبر من الجزء .

هذا فى كل كل — وفى نسخة « كلى » — كيفما كان . وليس ذلك من — وفى نسخة « فى » — الحس ؛ إذ الحس لا يدرك إلا واحداً ، أو اثنين ، أو أشياء محصورة .

وهذا حكم ثابت فى العقل كلياً ، ولا يمكن أن يقدر العقل منفكاً عنه قط — وفى نسخة « فقط » —

* * *

والمحسوسات : مثل قولنا :

الشمس مستنيرة .

وضوء القمر يزيد و ينقص .

والتجريبيات : ما يحصل من مجموع العقل والحس ، كعلمنا بأن :

النار تحرق .

والسقمونيا تسهل الصفراء .

والخمر يسكر

فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر ، مرة بعد أخرى ، على التكرار ، فيتنبه — وفى نسخة « فينبه » — العقل لكونه موجباً له ؛ إذ لو كان اتفاقياً لما اطرد فى الأكثر ، فينتقش فى الذهن علم بذلك موثوقاً — وفى نسخة « موثوق » — به[1] .

والمتواترات : ما علم بإخبار جماعة ، كعلمنا بوجود (مصر) — وفى نسخة بدون عبارة « مصر و » — و (مكة) وإن لم نبصرهما — وفى نسخة « نبصرها » — .

ومهما استحال الشك — وفى نسخة « التشكيك » — فيه ، سمى — وفى نسخة « كان » — متواتراً .

ولا يجوز أن يقاس البعض على البعض ، فيقال :

من شك — وفى نسخة « لمن يشك » — فى وجود معجزة من نبى ، ينبغى أن يصدق بها ؛ لأن النقل فيها — وفى نسخة « فيه » — متواتر كما فى وجود النبى ؛ لأنه يقول : ليس يمكننى أن أشكك نفسى فى وجود النبى لمشاهدتى له ، — وفى نسخة « ببصرى » — ويمكننى أن أشكك نفسى فى هذا ، فلو كان هذا مثل ذلك ، لما قدرت على التشكك — وفى نسخة «التشكيك » — ، فلا بد — وفى نسخة « ولابد من أن » — وأن يهمل إلى أن يتواتر — وفى نسخة « يتزايد » — عنده تواتراً يستحيل معك الشك ، إن كان متواتراً .

وأما القضايا التى قياساتها فى الطبع معها : — وفى نسخة « معها فى الطبع » — فهى القضايا التى لا تثبت فى النفس إلا بحدودها الوسطى — وفى نسخة « بحدود وسطى » — ، ولكن يعزب عن الذهن الحد الأوسط ، فيظن — وفى نسخة « فيظن الإنسان » — أنها مقدمة أولية .

---

(١) ذكرنا رأينا فى الوثوق (بالمجربات) فى مقدمتنا لكتاب (معيار العلم) فانظره .

عرفت بغير وسط . وهى على التحقيق معلومة بوسط . ولا معنى للقياس إلا طلب الحد — وفى نسخة «حد» — الأوسط ، وإلا فالأكبر والأصغر موجودان — وفى نسخة « يوجدان » — فى نفس المسألة المطلوبة .

مثاله : أنك تعلم أن الاثنين نصف الأربعة على البداهة .

وهذا معلوم بوسط ، وهو أن :

النصف — وفى نسخة « النصف الآخر » — ، أحد جزأى الكل المساوى للآخر .

والاثنان من الأربعة أحد الجزأين المتساويين .

فكان نصفاً .

الدليل عليه : أنه لو قيل له : كم أربعة عشر — وفى نسخة « كم سبعة عشر » — من أربع وثلاثين ؟ ربما لم يقدر على أن يحكم على البداهة — وفى نسخة « البديهة » — بأنه نصفه ، ما لم يقسم أربعاً وثلاثين بقسمين متساويين ، ثم ينظر إلى كل قسم فيراه سبعة عشر ، فيعلم أنه نصف .

وإن كان هذا حاضراً أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فى الذهن ، فاعتبر ذلك فى عدد كبير ، أو أبدل النصف بالعشر ، والسدس ، وغيره . فالمقصود المثال .

وبالجملة : فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوماً بوسط ، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس .

فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الإنسان لوجهه ، وثبوت — وفى نسخة « فثبوت » — الشيء للذهن — وفى نسخة « فى الذهن » — شيء ، والشعور بوجه ثبوته ، والتعبير عنه ، شيء آخر [1] .

والوهميات — وفى نسخة « الوهميات » — : هى مقدمات باطلة ، ولكنها قويت فى النفس قوة ، تمنع من إمكان الشك فيه ، وذلك من أثر — وفى نسخة «من حكم

(١) وجدت فى هامش النسخة التى كنت أطالع فيها وأنا طالب ، تعليقاً لى على هذه العبارة هذا نصه (هذا الكلام يفسر ما يقولون من أن إدراك الشيء قد يكون بديهياً ، ولكن الحكم ببداهته نظرى) .

الوهم » — حكم الوهم فى أمور خارجة عن المحسوسات ؛ لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التى ألفها .

مثل حكم الوهم باستحالة موجود ؛ لا إشارة — وفى نسخة « لا إشارة فيه » — إلى جهته — وفى نسخة « إلى جهة » — ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه .

وكحكمه — وفى نسخة « بإن الكل ينتهى إلى خلاء أو ملاء ، أعنى وراء العالم وكحكمه » — بأن الجسم لا يزيد عن — وفى نسخة « فى » — نفسه ولا يكثر إلا بأن ينضاف إليه زيادة من خارج .

وإنما سبب حكم الوهم بهذا ، أن هذه الأمور [1] ليست موافقة للحس ، فلا تدخل فى الوهم .

وإنما الحكم — وفى نسخة « علم » — ببطلانه [2] ، من حيث إنه — وفى نسخة « لأنه » — لو كان كل ما لا يدخل فى الوهم باطلا ، لكان — وفى نسخة « كان » — نفس الوهم باطلا ؛ فإن الوهم لا يدخل فى الوهم .

بل العلم والقدرة ، وكل صفة لا تدركها الحواس الخمسة ، لا يدركها الوهم ، وإنما يعرف غلطه فى أمثال — وفى نسخة بدون عبارة « فى أمثال » — هذه المسائل المعينة ، من حيث إنها لازمة عن أقيسة تركبت من أوليات — وفى نسخة « رتبت على أوليات » — يساعد الوهم على قبولها ، ويسلم أن القياس إذا ركب — وفى نسخة « رتب » — من الأوليات كانت النتيجة صادقة .

ثم إذا حصلت النتيجة ، كاع عن قبول النتيجة .

فعلم بذلك أن امتناعه عن القبول لمكان طباعه ، فإنه — وفى نسخة « بأنه » — ينبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات — وفى نسخة « المحسوس » —

(١) يعنى موجوداً لا يشارة إليه فى جهة ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، وعدم زيادة الجسم إلا بإضافة شيء إليه .

ورغم مناكرة الحس لهذه الأمور فالعقل لا يناكرها ، فهو يعترف بالنفس المجردة عن المادة ، ويعترف بحدوث العالم الذى يقتضى وجود الجسم لا من شيء ، وإذا وجد الجسم لا من شيء ، أمكن أن يزيد لا من شيء ، أعنى يزيد من غير ضميمة شيء إليه .

(٢) أى بطلان أحكام الوهم فى أمثال هذه الأمور .

وأما المشهورات : فهى القضايا التى لا يعول فيها إلا على مجرد الشهرة ، ونظر العوام .

والظاهر بين — وفى نسخة « والظاهريون من » — أهل العلم — وفى نسخة « يعتقدون » — أنها أوليات لازمة فى غريزة العقل ، مثل قولك :

الكذب قبيح .

والنبي ينبغي أن لا يعذب .

ولا يدخل الحمام بغير مئزر ، بحيث تنكشف العورة .

والعدل واجب .

والظلم قبيح وأمثاله .

وهذه أمور تتكرر على السمع من الصبا ، ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم ، فتسارع النفوس إلى قبولها ، لكثرة الإلف . وربما يؤيدها — وفى نسخة « يردها من » — مقتضيات الأخلاق من (الرقة) و (الجبن) و (الحياء) .

ولو قدر الإنسان نفسه ، وقد خلق عاقلا ، ولم يؤدب باستصلاح ، ولم يتشبث بخلق ، ولم يأنس باعتياد .

وأورد على عقله هذه القضايا ، أمكنه الامتناع عن قبولها — وفى نسخة « قبوله » — لا كقولنا :

الاثنان أكثر من الواحد .

وقد تكون بعض هذه المقدمات صادقة ، ولكن بشرط دقيق ، أو برهان ؛ فيظن أنها صادقة مطلقاً ، كما نظن أن قول القائل :

إن الله — وفى نسخة « تعالى » — قادر على كل شيء — وفى نسخة « أمر » — صادق ، وهو مشهور ، وإنكاره مستقبح ، وليس بصادق ؛ فإنه ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه ، بل ينبغي أن يقال :

هو قادر على كل أمر ممكن فى نفسه .

ويقال :

هو عالم بكل شيء .

وليس عالماً — وفى نسخة « بعالم » — بوجود مثل له .

وهذه المشهورات قد تتفاوت فى القوة والضعف ، بحسب اختلاف الشهرة ، واختلاف الأخلاق ، والعادات — وفى نسخة « العادات والأخلاق » —

وقد تختلف فى بعض البلاد ، وفى حق أرباب الصنائع — وفى نسخة « الطباع » — فليس المشهور عند الأطباء ، مشهوراً عند النجارين ولا بالعكس .

والمشهور ليس نقيضاً للباطل . بل

نقيض المشهور ، الشنيع .

ونقيض الباطل ، الحق .

ورب حق شنيع

ورب باطل ، محبوب مشهور .

ولا شك فى أن : الأوليات ، وبعض المحسوسات ، والمتواترات ، والمجربات ، مشهورة — وفى نسخة « مشهور » —

ولكنا قصدنا بهذا ما ليس فيه إلاالشهرة فقط .

وأما المقبولات : فهى المقبول — وفى نسخة « المقبولة » — من أفاضل الناس ، وأكابر العلماء ، ومشايخ السلف ، إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه — وفى نسخة بدون عبارة « على ذلك الوجه » — ، وفى كتبهم ، وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم ؛ فإن ذلك يثبت فى النفس ثبوتاً ما .

وأما المسلمات : فهى التى سلمها الخصم ، أو كان مشهوراً بين الخصمين فقط ؛ فإنه يستعمل معه — وفى نسخة « عليه » — دون غيره ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يفارق (المشهور) إلا فى العموم والخصوص ؛

فإن (المشهور) تسلمه العامة .

و (هذا) يسلمه الخصم فقط .

وأما المشبهات : فهى التى يحتال فى تشبيهها — وفى نسخة « تشبهها » — بـ (الأوليات) و (التجريبيات) و (المشهورات) ولا تكون بالحقيقة كذلك ، ولكنها تقاربها فى الظاهر .

وأما المشهورات فى الظاهر : فهى كل قول يقبله كل من يسمعه كافة — وفى

نسخة « وهو الذى يقبل كل من سمعه ببادئ » — ، ببادئ الرأى وأول النظر ، وإذا تأمله وتعقبه — وفى نسخة « تأمل وتعقب » — وجده غير مقبول ، وأحس — وفى نسخة « وأحسه بكونه فاسداً كقولك » — بكونه فساداً ، كقول القائل :

أنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فإن النفس تسبق إلى قبوله ، ثم تنساق — وفى نسخة بدون عبارة « ثم تنساق » — إلى أن تتأمل ، فتعلم أن نصرته ظالماً ليس بواجب[1] .

---

(١) هذا التعبير (انصر أخاك ظالماً، أو مظلوماً) يرد فى بعض الآثار التى تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرد معه تفسيره على لسانه صلى الله عليه وسلم أيضاً ، وتفسيره الوارد معه هو (أن تنصر أخاك ظالماً ، بأن تكفه عن ظلمه) فكف الظالم عن ظلمه هو النصر الحقيقى له ، باعتبارات كثيرة :

منها : أن الظالم حين تنقضى ثورة الغضب التى تستولى عليه ويكون من آثارها أن يندفع غير مقدر للعواقب فى أعمال عدوانية ظالمة ، حينئذ يجد نفسه نهبا لعاملين مختلفين .

أحدهما : هو ثورة ضميره عليه وتأنيبه له ، وهى ثورة تكون أليمة الوقع ، عظيمة التأثير .

وثانيهما : هو الانتقام منه الذى سوف يقوم به من ناله ظلم هذا الظالم .

ففى كف الظالم عن ظلمه ، والحيلولة بينه وبين تنفيذ ما يدفع به إليه طيشه ، وهو فى حال غضبه ، حماية له من أثر هذين العاملين .

ومنها : أن عدالة السماء آخذة مجراها ، وهى لا بد تنتصف للمظلوم من الظالم ، وإن لم يتم ذلك فى الدنيا ، فلا بد أن يتم فى الآخرة ، وأن الله يمهل ولا يهمل ، وإن أخذه أليم شديد .

ففى كف الظالم عن ظلمه ، رحمة به من القصاص الإلهى الذى لا سبيل إلى الإفلات منه .

ومنها : أن المجتمع الذى يكون فيه من يكف الظالم عن ظلمه ، هو مجتمع آمن تسود فيه العدالة ، ويرفرف عليه الأمن ، والعيش فى مثل هذا المجتمع يكفل السعادة حتى لمن يظن فى نفسه القدرة على ظلم الناس والبطش بهم ؛ فإن القوة لله وحده ، وهو قادر على أن يسلط على الظالم من هو أظلم منه .

ففى كف الظالم عن ظلمه ، تثبيت لأركان العدالة ، والأمن فى المجتمع ، اللذين لا غنى عنهما حتى لمن تسول له نفسه القدرة على غيره ؛ فإن قدرته هذه عارية يستردها معيرها له متى أراد ، وأنى أراد .

وتفسير النص على هذا الوجه ليس فيه شاهد ؛ لأن نصرة الظالم بهذا المعنى ؛ إذ يفهمه البصير على هذا الوجه ، لا يسعه إلا قبوله والثبات عليه ، دون عدول عنه .

وإنما يكون فى النص شاهد ، لو فهم على المعنى السطحى ، وهو أن المرء يلزمه أن يؤيده أخاه فى كل ما يفعله ، ويساعد فى إنقاذ مراده ، مهما يكن فعله ومهما يكن مراده ، حتى لو كان ظلماً وعسفاً وجوراً ؛ فإن هذا المعنى هو الذى تنساق إلى قبوله نفوس العامة بادىء ذى بدء ، متأثرة بما تتضمنه الأخوة من صلات وروابط تتطلب وقوف الأخ إلى جانب أخيه ، ونصرته وتأييده فى كل ما هو بسبيله من أمر ، لكن إذا كشف لها عن أن العدالة واجبة الاتباع، وأقوى نفوذاً وأثراً، وأحق من الأخوة بالاتباع تنبهت العقول إلى الحق ، وتطلعت النفوس إلى اتباعه .

وأما المظنونات : فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان نقيضه .

كما أن من خرج ليلا ، يقال : إنه خائن ؛ إذ لو لم يكن خائناً لم يخرج ليلا .

وكما يقال : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — فلاناً يناجى العدو ، فهو عدو مثله — وفى نسخة بدون كلمة « مثله » — أيضاً ، مع أنه يحتمل أن يكون مناجاته إياه ، خداعاً له ، أوحيلة عليه ؛ لأجل الصديق .

وأما المخيلات : فهى مقدمات يعلم أنها كاذبة ، ولكنها تؤثر فى النفس ؛ بالترغيب ، والتنفير

كما يشبه (الحلاوة) بـ (العذرة) فتنفر النفس عنه ، مع العلم بأنه كذب .

* * *

فهذه هى المقدمات ، فنذكر — وفى نسخة « فلنذكر » — الآن مظان استعمالها .

القول

فى مجارى هذه المقدمات

أما الخمسة الأولى ، فإنها تصلح للأقيسة البرهانية ، وهى :

الأولية والحسية

والتجريبية[1] والتواترية

والتى قياساتها معها فى الطبع

وفائدة البرهان : ظهور (الحق) وحصول (اليقين) .

وأما المشهورات والمسلمات : فهى مقدمات (القياس الجدلى) .

وأما الأوليات وما معها : لو وقعت — وفى نسخة « وضعت » — فى (الجدل) كان أقوى ، ولكن إنما تستعمل فى (الجدل) من حيث إنها مسلمة بـ (الشهرة) ؛ إذ لا تفتقر صناعة — وفى نسخة « الجدل » — إلى أكثر منه ، ولـ (الجدل) فوائد .

الأول : إفحام كل فضولى ومبتدع ، يسلك — وفى نسخة « غير » — طريق الحق ، ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان ، فيعدل معه إلى (المشهورات) التى يظن أنها واجبة القبول ، كـ (الحق) ويبطل عليه رأيه الفاسد .

الثانى : أن من أراد أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — يتلقن (الاعتقاد الحق) وكان مرتفعاً عن درجة العوام ، و — وفى نسخة « وكان » — لا يقنع بالكلام (الخطابى الوعظى) ولم ينته إلى ذروة التحقيق بحيث يطيق الإحاطة بشروط (البرهان) فإنه يمكن أن يغرس فى نفسه الاعتقاد — وفى نسخة « الحق » — بالأقيسة (الجدلية) وهو حال أكثر — وفى نسخة « وهم أكثر » — (الفقهاء) و (طلبة العلم) .

(١) إفادة (التجريبية) لليقين بالمعنى الذى حددناه فى مقدمتنا لـ (كتاب معيار العلم) والذى أشار إليه الغزالى هنا بقوله (ظهور الحق ، وحصول اليقين) موضع نظر ، فراجع البحث هناك .

الثالث : أن المتعلمين لـ (العلوم الجزئية) مثل (الطب) و (الهندسة) وغيرهما ، لاتذعن أنفسهم أن يعرفوا مقدمات تلك العلوم ومبادئها ، هجوماً بـ (البرهان) فى أول الأمر ، ولو صودروا[1] عليها لم تسمح — وفى نسخة « تسمع أنفسهم» — نفوسهم بتسليمها ، فتطيب نفوسهم لقبولها — وفى نسخة « عليها » بدل « لقبولها » — ، باقيسة جدلية ، من مقدمات مشهورة ، إلى أن يمكن تعريفها بـ (البرهان)

الرابع : أن من طباع الأقيسة الجدلية ، أنه يمكن — وفى نسخة بدون كلمة « يمكن » — أن ينتج منها طرفا النقيض فى المسألة ، فإذا فعل ذلك ، وتأمل موضع الخطأ منهما — وفى نسخة بدون عبارة « منهما » — ، ربما انكشف له وجه الحق بذلك — وفى نسخة « فى ذلك » — التفتيش ،

ويكفى هذا القدر من صناعة (الجدل) وإلا فهو كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى الاشتغال بحكاية ذلك .

وأما الوهميات ، والمشبهات : فإنها مقدمات الأقيسة (المغالطية) ، ولا فائدة لها — وفى نسخة « بها » — أصلا ، إلا أن تعرف لتحذر وتتوقى .

وربما يمتحن بها فهم من لا يدرى — وفى نسخة « لا يدرك » — أنه قاصر فى العلم ، أو كامل ، حتى ينظر كيف يتفصى عنه ؛ وإذ ذاك يسمى (قياساً امتحانياً) وربما يستعمل — وفى نسخة « استعمل » — فى (إفضاح) من يخيل إلى العوام أنه (عالم) ويستتبعهم — وفى نسخة « فنستتبعهم » — ، فيناظر بذلك بين أيديهم ، ونظهر لهم عجزه — وفى نسخة « عجزهم » — عن ذلك ، بعد أن يعرفوا فى الحقيقة وجه الغلط ، ، — وفى نسخة « فيه » — حتى يعرفوا به قصوره ، فلا يعتدون به . وعند ذلك يسمى (قياساً عنادياً) .

وأما المشهورات فى الظاهر ، والمظنونات ، والمقبولات : فتصلح أن تكون مقدمات لـ (القياس الخطابى ، والفقهى) وكل ما لا يطلب به اليقين .

فلا — وفى نسخة « ولا » — يخفى فائدة (الخطابة) فى استمالة النفوس ، وترغيبها فى الحق ، وتنفيرها عن الباطل .

(١) يعنى لو طلب إليهم تسليمها وقبولها ، دون إثبات .

وكذا فائدة الفقه .

وفى الخطابة كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى حكايته .

وأما المخيلات: فهى مقدمات الأقيسة الشعرية ؛ فإن استعملت (الأوليات) وما معها فى (الخطابة) أو (الشعر) لم يكن استعمالها إلا من حيث (الشهرة) و (التخيل) وما وراء ذلك ، فليس بشرط فيها — وفى نسخة « فيه » —

وليس يحتاج إلا إلى البيان — وفى نسخة « الإتيان» — (البرهانى) ليطلب ، و (المغالطى) ليتقى ، فلنقتصر فى — وفى نسخة بدون « فى » — الحكاية عليها .

خاتمة القول فى القياس

نذكر (مثارات الغلط) لتحذر ، وهى عشرة :

الأول : أن (الاحتجاجات) فى الأغلب ، تجرى مشوشة ، ويثور فيها غلط كثير ، فينبغى أن يتعود الناظر ردها ، إلى الترتيب المذكور ، ليعلم أنه (قياس) أم لا ؟ وإن — وفى نسخة « فإن » — كان ، فهو — وفى نسخة « فهى » — من أى نوع ؟ ومن أى شكل من الأشكال — وفى نسخة « من الأنواع » — ؟ ومن أى ضرب من الضروب — وفى نسخة «من الأشكال » — ؟ حتى ينكشف — وفى نسخة « له » — موضع التلبيس .

الثانى : أن يلاحظ (الحد الأوسط) ويتأمله تأملا شافياً ، ليكون وقوعه فى (المقدمتين) على وجه واحد ؛ فإنه إن تطرق إليه أدنى تفاوت ، بزيادة أو نقصان — وفى نسخة « ونقصان » — ، فسد القياس ، وأنتج غلطاً .

مثاله : أنا — وفى نسخة « إذا» — ذكرنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، ولو قال قائل :

لا دن واحد فى شراب — وفى نسخة « فى الشراب » —
صدق .

وعكسه وهو أنه — وفى نسخة « أن » — :

لا شراب واحد ، فى دن
لا يصدق .

وهذا سببه ، أنه لم يراع شرط العكس ؛ بل الواجب أن يقال :

لا دن واحد شراب .

فلا شراب واحد ، دن — وفى نسخة « ولا شراب واحد بدن » —
وهذا صادق .

فأما إذا زيد (فى) وقيل — وفى نسخة « فقيل » —
لا دن واحد (فى) شراب .

فعكسه — وفى نسخة « عكسه وهو أنه » — هو :
لا شيء واحد مما هو فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — الشراب ، دن .
وهو أيضاً صادق .

وموضع الغلط أن (المحمول) فى هذه القضية ، هو قولك (فى شراب) لا (مجرد الشراب)
فينبغى أن يصير هو بكماله ، موضوعاً فى (العكس)
و — وفى نسخة « فإذا » — إذا راعيت ذلك ، صدق العكس .

الثالث : أن — وفى نسخة « وهو أن » — يراعى « الحد الأصغر » و (الحد الأكبر) حتى
لا يكون بينهما .
وبين طرفى النقيض — وفى نسخة « النتيجة » —
تفاوت البتة ؛ فإن (القياس) يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت ، وهذا يعرف بما ذكرناه — وفى نسخة « ذكرنا » — فى (شروط النقيض)

الرابع : أن يتأمل فى (الحدود الثلاثة) و طرفى النتيجة ، حتى لا يكون فيهما (اسم مشترك) ؛ فإن (الاسم) ربما يكون واحداً — وفى نسخة « واحد » — ، و (المعنى) متعدد — وفى نسخة « متعدداً » — ، فلا يصح (القياس) .
وهذا أيضاً يعرف من (شروط النقيض) .

الخامس : أن يراعى حروف[1] (الضمير) ، مراعاة محققة ؛ فإنه تختلف

(١) يطلق المناطقة أحياناً على (الضمائر) (حروفا) وعلى (الأفعال) (كلمات) فهو اصطلاح ، ولا مشاحة فى (الاصطلاح) .

(جهات احتماله) ويثور منه غلط ، كما لو قال :
كل ما عرفه العاقل ، ف (هو) كما عرفه .
فقوله (هو) ربما يرجع إلى (المعلوم) ، وربما يرجع إلى (العالم) ؛ إذ قد تقول :
وهو قد عرف الحجر .
فهو إذن حجر .

السادس : أن لا تقبل (المهملات) فإنها تخيل (الصدق) ولو حصر (المهمل) — وفى نسخة بدون كلمة « المهمل » — تنبه العقل لكونه (كاذباً) ؛
فإذا قيل :
الإنسان فى خسر .
قبلته — وفى نسخة « قبله » — النفس ، وصدقت — وفى نسخة « وصدق » — به ، ولو حصر وقيل — وفى نسخة « فقيل » — :
كل إنسان لا محالة فى خسر ، تنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم .
فإذا قيل : صديق عدوك عدوك ، قبله النفس
وإذا حصر وقيل :
كل من هو صديق عدوك ، فلابد أن يكون عدوك
تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة — وفى نسخة بدون عبارة « بالضرورة » — ، على العموم .

السابع : أنك قد تصدق بـ (مقدمة القياس — وفى نسخة « بمقدمة فى القياس » — ويكون سبب التصديق أنك طلبت له (نقيضاً) بذهنك ، فما وجدته ، وهذا لا يوجب التصديق ، بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض فى نفسه ، لا أنك لم تجده ؛ فإنه ربما يكون وأنت لا تجده فى الحال ، كتصديقك بقول القائل :
إن الله قادر على كل أمر .

إذ لا — وفى نسخة «لم» — يخطر ببالك شيء إلا وتصدق أن الله — وفى نسخة « بأنه » — قادر عليه ، إلى أن يخطر ببالك أنه — وفى نسخة « بأنه » — :

لا يقدر[١] على خلق مثله .

فتتنبه لخطئك فى التصديق ، فالصادق — وفى نسخة « بل الصادق » — أنه :

قادر على كل أمر ممكن — وفى نسخة بدون كلمة « ممكن » — فى نفسه .

وهذا ليس له نقيض[٢] فى نفسه البتة

الثامن : أن يراعى أن — وفى نسخة « يراعى حتى » — لا تجعل (المسألة)[٣] مقدمة فى (القياس) ، فتكون — وفى نسخة « فتكون صادرة على المطلوب نفسه » — قد صادرت على نفس المطلوب ، كما يقال :

إن الدليل على أن :

كل حركة تحتاج إلى محرك .

إن المتحرك لا يتحرك بنفسه ،

فإن هذه نفس الدعوى ، وقد غير لفظه — وفى نسخة « لفظها » — وجعله دليلا .

التاسع : أن لا يصحح الشىء بأمر ، لا يصح ذلك الأمر إلا بالشىء ، كما يقال :

إن النفس لا تموت

لأنها فاعلة على الدوام .

ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ، ما لم يعلم أنها : لا تموت ؛ وبذلك يثبت دوام فعلها .

العاشر : أن تحترز عن (الوهميات) و (المشهورات) و (المشبهات) .

فلا — وفى نسخة « ولا » — تصدق إلا بـ (الأوليات) و (والحسيات) وما معها[٤]

* * *

(١) يشهد الله أنى لا أحب مثل هذه الأمثلة ، فإن (نفى القدرة) عن الله ، أمر تنفر منه نفوس المؤمنين ، مهما كان متعلق هذه (القدرة المنفية) .

(٢) أى ليس له نقيض صادق .

(٣) يعنى بـ (المسألة) المطلوب الذى يريد أن يثبته .

(٤) يقصد بـ (ما معها) (التجريبيات) و (المتواترات) و (القضايا التى قياساتها معها) انظر ما سبق ص ١٠٢ .

ثم لاحظ أن (التجريبيات) لنا فيها رأى ذكرناه فى مقدمتنا (كتاب معيار العلم) فراجعه .

فإذا راعيت هذه الشروط ، كان قياسك لا محالة (صادق النتيجة) ، وحصل به (يقين) لا شك فيه ، وإن — وفى نسخة « ولو » — أردت أن تشكك نفسك لم تقدر[١] عليه .

(١) هذا هو ضابط اليقين ، فهل (التجريبيات) تستطيع أن تفيد هذا النوع من (اليقين) ؟

الفن الخامس

من الكتاب — وفى نسخة بدون عبارة « من الكتاب »

فى

لواحق القياس والبرهان

— وفى نسخة « وتنعطف فائدتها عليه ، وهى أربعة فصول » —

الفصل الأول

فى

المطالب العلمية وأقسامها

ونعنى بها الأسئلة التى تقع فى العلوم ، وهى أربعة :

مطلب (هل) : وهو سؤال عن (وجود) الشىء .

ومطلب (ما) : وهو سؤال عن (ماهية) الشىء .

ومطلب (أى) : وهو سؤال عن (فصل) الشىء الذى يفصله عن شىء يشاركه فى (جنسه) — وفى نسخة « فيه » —

ومطلب (لمَ) : وهو طلب (العلة) .

* * *

أما مطلب (هل) : فهو على وجهين :

أحدهما : عن — وفى نسخة بدون كلمة « عن » — (أصل الوجود) كقولك :

هل الله موجود .

وهل الخلاء موجود ؟

والثانى : عن حال الشىء كقولك :

هل الله مريد ؟

وهل العالم حادث ؟

ومطلب (ما) : وهو — وفى نسخة بدون عبارة « وهو » — على وجهين :

أحدهما : ما يراد أن يعرف به — وفى نسخة « أحدهما : لا يعرف » — مراد

المتكلم بلفظ ما ، لم يفسره ، كما إذا قال (عُقار) فيقال : ما الذى يراد به — وفى نسخة « نريد » به ؟ — فيقول : (الخمر) .

والثانى : أن يطلب حقيقة الشىء فى نفسه .

كما يقال : ما العقار ؟

فيقول — وفى نسخة « يقال » — هو الشراب المسكر المعتصر من العنب .

ومطلب (ما) :

بالمعنى الأول : يتقدم على مطلب (هل) فإن من لم يفهم (الشىء) لا يسأل عن وجوده .

وبالمعنى الثانى : يتأخر عن مطلب (هل) لأن ما لم يعلم وجوده ، لا يطلب ماهيته .

وأما مطلب — وفى نسخة « ومطلب » — (أى) : فهو — وفى نسخة « فإنه » — سؤال عن (الفصل) و (الخاصة) .

ومطلب (لمَ) : على وجهين :

أحدهما : سؤال عن (علة الوجود) كقولك :

لم احترق هذا الثوب ؟

فنقول : لأنه وقع فى النار .

والآخر : سؤال عن (علة الدعوى) وهو أن تقول :

لمَ قلت : إن الثوب قد وقع فى النار ؟

فتقول : — وفى نسخة بدون عبارة « فتقول » — لأنى رأيته وجدته — وفى نسخة « لأنى وجدته » — محترقاً .

ومطلب (ما) و (أى) : للتصور .

ومطلب (هل) و (لمَ) : للتصديق .

الفصل الثانى

فى ان القياس البرهانى ينقسم إلى :
ما يفيد علة وجود النتيجة
وإلى ما يفيد علة التصديق بالوجود

فالأول : يسمى (برهان لم)
والآخر : يسمى (برهان إن)
ومثالهما : — وفى نسخة « ومثاله » — أن من ادعى أن فى موضع — وفى نسخة « فى موضوع » — دخانا .
فقيل له : لم قلت ؟
فقال — وفى نسخة « قال » — لأن ثمت ناراً — وفى نسخة « نار » — .
وحيث كان نار ، فثمت دخان .
فإذن ثمتَ دخان .
فقد أفاد برهان (لم) وهوعلة التصديق بأن ثمتدخانا وفى نسخة «دخان» — وعلة وجود الدخان — وفى نسخة « أو بعلة الدخان » —

* * *

فأما إذا — وفى نسخة « فإذا » — قال : ثمت نار .
فقيل له : لمَ .
وقال : لأن ثمت دخانا . وحيث كان دخان ، فثمت نار . فقد أفاد : علة التصديق بوجود النار .
ولم يفد علة وجود النار ، وأنه بأى سبب حصل فى ذلك الموضع .
وبالجملة : المعلول يدل على العلة .
والعلة أيضاً تدل على المعلول .
ولكن المعلول لايوجب العلة .

والعلة توجبه — وفى نسخة « توجب المعلول » —
فهذا هو المراد بالفرق بين
(برهان إن) .
و (برهان لم)
بل (أحد المعلولين) — وفى نسخة « فهذا هو المراد بل أحد المعلولين» — قد يدل على (المعلول الآخر) إن — وفى نسخة « إذا » — ثبت تلازمهما ، بأن كانا — وفى نسخة « وهما جميعاً » — جميعاً معلولى علة واحد ة .
وليس من شرط (برهان لم) أن يكون علة لوجود (الحد الأكبر) مطلقاً ، بل إن كان علة لاتصاف (الحد الأصغر) — وفى نسخة « لاتصاف الأصغر» — بـ (الحد الأكبر) كفى . أعنى أن يكون علة لكونه فيه .
فإنك تقول :
الإنسان حيوان .
وكل حيوان جسم .
فالإنسان جسم .
فهذا (برهان لمَ) لأن (الحد الأوسط) علة وجود الأكبر فى الأصغر ، فإن الإنسان كان جسما ؛ لأنه حيوان .
أى الجسمية صفة ذاتية لـ (الحيوان) تلحقه من حيث إنه (حيوان) لا لمعنى أعم ، ككونه — وفى نسخة « لكونه » — (موجوداً) ولا لمعنى أخص ، ككونه — وفى نسخة « لكونه » — (كاتباً) و (طويلا) .

الفصل الثالث

فى الأمور التى عليها مدار العلوم البرهانية

وهى أربعة :

الموضوعات . والأعراض الذاتية .

والمسائل . والمبادئ .

الأول : الموضوعات

ونعنى بها — وفى نسخة بدون عبارة « بها » — أن لكل علم لا محالة (موضوعاً) — وفى نسخة « موضوعاً لا محالة » — ينظر فيه ، ويُطلب فى ذلك العلم أحكامه ،

ك (بدن الإنسان) للطب .

و (المقدار) للهندسة .

و (العدد) للحساب .

و (النغمة) للموسيقى .

و (أفعال المكلفين) للفقه .

وكل علم من هذه العلوم ، فلا يوجب — وفى نسخة « فلا يجب » — على المتكفل به ، أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه — وفى نسخة « فى علمه » — فليس على (الفقيه) — وفى نسخة « للفقيه » — أن يثبت أن للإنسان (فعلا) .

ولا على (المهندس) أن يثبت أن (المقدار) عرض موجود ، بل يتكفل بإثبات ذلك — وفى نسخة « فى علم » — علم آخر .

نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات ، بحدودها ، على سبيل التصور

الثانى : الأعراض الذاتية .

ونعنى بها (الخواص التى تقع فى موضوع ذلك العلم) ولا تقع خارجة — وفى نسخة « خارجاً » — عنه .

ك (المثلث) و (المربع) لبعض (المقادير) .

و (الانحناء) و (الاستقامة) لبعضها .

وهى أعراض ذاتية لموضوع (الهندسة)

وك (الزوجية) و (الفردية) للعدد .

وك (الاتفاق) و (الاختلاف) للنغمات ، أعنى التناسب .

وك (المرض) و (الصحة) للحيوان .

* * *

ولابد فى أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية ، بحدودها ، على سبيل التصور .

فأما وجودها فى الموضوعات ، فإنما يستفاد من — وفى نسخة « منه » — تمام ذلك العلم — وفى نسخة بدون كلمة « العلم » — إذ مراد العلم — وفى نسخة « إن كان مراد العالم » — أن يبرهن عليه فيه .

الثالث : المسائل .

وهى عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية ، مع الموضوعات

وهى مطلوب كل علم ، ويسأل عنها فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — فمن حيث يسأل عنها — وفى نسخة بدون عبارة « عنها » — فيه ، تسمى (مسائل) ذلك العلم .

ومن حيث تُطلب ، تسمى (مطالب) .

ومن حيث إنها نتيجة البرهان — وفى نسخة « ومن حيث ينتجها بالبرهان » — تسمى (نتائج) .

والمسمى واحد ، وتختلف هذه الأسامى والعبارات — وفى نسخة بدون «والعبارات» — باختلاف الاعتبارات .

وكل مسألة برهانية فى علم :

فإما أن يكون موضوعها

موضوع ذلك العلم .

أو الأعراض الذاتية فى ذلك العلم لموضوعه .

فإن كان هو الموضوع :

فإما أن يكون (نفس الموضوع)

كما يقال فى الهندسة :

كل مقدار مشارك لمقدار آخر — وفى نسخة بدون كلمة « آخر » — يجانسه ولا — وفى نسخة « أويباينه » — يباينه .

— وفى نسخة « ومطلب هذا » — وكما يقال فى (الحساب) :

كل عدد فهو شطر — وفى نسخة «شرط» — طرفيه اللذين — وفى نسخة «الذى» — بعدهما — وفى نسخة « فيه » — بعدد واحد ، ك (الخمسة) فإنها شطر مجموع (الستة والأربعة) ومجموع (الثلاثة والسبعة) ومجموع الاثنين والثمانية ، ومجموع (الواحد والتسعة) .

وإما أن يكون هو (الموضوع مع أمر ذاتى) أعنى العرض الذاتى :

كما يقال فى الهندسة :

المقدار المباين لشىء ، مباين لكل مقدار يشاركه — وفى نسخة « المقدار المباين ليس بمباين لكل مقدار شاركه » —

فقد أخذ — وفى نسخة « أخذ فيه » — (المقدار المباين) لا المقدار المجرد . و (المباين) عرض ذاتى للمقدار .

وكما يقال فى (الحساب) :

كل عدد منصف ، فضرب — وفى نسخة « فيضرب » — نصفه فى نصفه ، ربع ضرب كله فى كله . فإنه أحد (العدد المنصف) لا العدد وحده .

وإما أن يكون (نوعاً) من موضوع العلم :

كما يقال :

الستة عدد تام .

فإن الستة نوع من العدد .

وإما أن يكون (نوعاً مع عرض — وفى نسخة « مع أثر ذاتى » — ذاتى) :

كما يقال فى الهندسة :

كل خط مستقيم ، قام على خط مستقيم آخر — وفى نسخة بدون كلمة « آخر » — حصل منهما زاويتان مساوية — وفى نسخة « متساويتان » — لقائمتين .

ف (الخط) نوع من المقدار ، الذى هو الموضوع — وفى نسخة « موضوع » —

و (المستقيم) عرض ذاتى فيه .

وإما أن يكون : (عرضاً) : وفى نسخة « أثر » — كقولك فى (الهندسة) .

كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين .

فإن — وفى نسخة « فأما » — (المثلث) من الأعراض الذاتية لبعض المقادير .

* * *

فإذن لا يخلو (موضوعات) — وفى نسخة « موضوع من المسائل البرهانية والعلوم عن » — المسائل البرهانية فى العلوم، عن هذه الأقسام الخمسة .

وأما (محمولها) فهو — وفى نسخة « فهى » — الأعراض الذاتية الخاصة بذلك — وفى نسخة « لذلك » — الموضوع .

الرابع : المبادئ .

ونعنى بها (المقدمات المسلمة) فى ذلك العلم التى تثبت — وفى نسخة « تثبت بها » — مسائل ذلك العلم ، وتلك — وفى نسخة « ولا تثبت » — لا تثبت فى ذلك العلم . ولكن :

إما أن تكون أولية — وفى نسخة « أوليا » — ، فتسمى (علوماً متعارفة) كقولهم فى (أول أقليدس) إذا أخذ من المتساويين متساويين ، كان الباقى متساوياً .

وإذا زيد — وفى نسخة « عليها » — متساويان ، كانا متساويين .

وإما أن لا تكون أولية — وفى نسخة « أولياً » — ولكن تسلم — وفى نسخة « يتسلم » — من المتعلم — وفى نسخة « من المعلم » —

فإن سلمها عن طيب — وفى نسخة « فإن سلم عن طيبة » — نفس تسمى (أصولا موضوعة) — وفى نسخة « موضوعاً » — وإن بقى فى نفسه عناد تسمى (مصادرات) — وفى نسخة « مصادرة » — يصير عليها — وفى نسخة « يسلم ذلك على أن يصبر عليه إلى أن يتبين له فى علم آخر —

كما يقال فى (أول أقليدس) :

لابد — وفى نسخة « انه » بدل « لابد » — أن نسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون مركزاً — وفى نسخة « نقطة مركز » — فإنه يمكن أن يعمل عليها دائرة .

ومن الناس من ينكر تصور — وفى نسخة «تصوير» — (الدائرة) على وجه تكون الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية ، ولكن يصادر عليها — وفى نسخة « عليه » — فى ابتداء العلم .

الفصل الرابع
فى
بيان جميع شروط مقدمات البرهان — وفى نسخة « فى جميع شروط » —

وهى أربعة :

أن تكون : — وفى نسخة بدون عبارة « أن تكون » —

صادقة — وفى نسخة « وضرورية » —

وأولية — وفى نسخة « وذاتية » —

أما الصادقة : فنعنى بها (اليقينية) .

ك (الأوليات) و (المحسوسات) وما معها .

وقد سبق هذا الشرط .

وأما الضرورية — وفى نسخة « الضرورة » — فنعنى بها أن تكون مثل (الحيوان) ل (الإنسان) .

لا مثل (الكاتب) ل (الإنسان) .

هذا إن كان يطلب منها نتيجة ضرورية — وفى نسخة « ضرورته » — فإن (المقدمة) إذا لم تكن ضرورية ، لم توجب — وفى نسخة « يجب » — على العقل — وفى نسخة « ضرورة» — التصديق بالنتيجة الضرورية .

وأما الأولية فنعنى بها أن يكون (المحمول) فى (المقدمة) ثابتاً ل (الموضوع) لأجل الموضوع ، كقولك — وفى نسخة بدون عبارة «كقولك» — : كل حيوان جسم . فإنه جسم ؛ لأنه حيوان — وفى نسخة « لأنه جسم لا لأنه حيوان » — لا لمعنى — وفى نسخة « بل لمعنى » — أعم منه — وفى نسخة « لا كقولك » — كقولك . الإنسان جسم .

فإنه ليس جسما لأنه إنسان ، بل لإنه حيوان . ثم لكونه حيواناً كان جسما ، ف (الجسمية) أولا ، ل (الحيوان) ثم بواسطته ل (الإنسان) .

ولا لمعنى أخص منه — وفى نسخة «فيه» — ك (الكاتب) ل (الحيوان) — وفى نسخة «للإنسان للحيوان» — فإنه ليس له ذلك ل (الحيوانية) بل ل (الإنسانية) وهى أخص .

ف (الأولى) ما — وفى نسخة « مما » — ليس بينه وبين الموضوع واسطة — وفى نسخة « بواسطة» — فيكون لتلك الواسطة أولا ، ثم بواسطتها له ثانياً — وفى نسخة نسخة « بدون كلمة « ثانياً » —

هذا شرط فى المقدمات الأولية .

فأما فى مقدمات كانت نتيجة أقيسة ، ثم جعلت مقدمات فى قياس آخر فلا يشترط ذلك فيها — وفى نسخه « فيه » — بل تشترط الضرورية ، والذاتية .

وأما — وفى نسخة «فاما» — الذاتى : فهو احتراز من — وفى نسخة «احتراز ولا عن» — الأعراض الغريبة ؛ فإن العلوم لا ينظر فيها للأعراض — وفى نسخة « فى الأعراض » — الغريبة .

فلا — وفى نسخة « ولا» — يتظر المهندس فى أن (الخط المستقيم) أحسن ، أو (المستدير) ولا فى أن (الدائرة) هل تضاد المستقيم .

لأن (الحسن) و (المضادة) غريب عن موضوع علمه ، وهو (المقدار) فإنها — وفى نسخة « فإنه » — تلحق (المقدار) — وفى نسخة « بالمقدار» — لا لأنه — وفى نسخة « لا أنه » — مقدار بل بوصف أعم منه ككونه (موجوداً) أو غيره .

والطبيب لا ينظر فى أن (الجراحة) (مستديرة) أم لا ؛ لأن الاستدارة لا تلحق (الجرح) لأنه جرح ؛ بل لأمر أعم منه .

وإذا قال الطبيب :

هذا الجرح بطيء البرء ؛ لأنه مستدير ، والدوائر أوسع الأشكال

لم يكن ما ذكره علماً طبياً ، ولم يدل ذلك على علمه بالطب ، بل بالهندسة .

فإذن لابد أن يكون محمول المسألة فى العلوم ذاتياً .

وفى المسألة ذاتياً — وفى نسخة « وفى المقدمات ذاتياً » —

ولكن بينهما فرقاً — وفى نسخة « فرق » — ما ، وهو أن الذاتى — وفى نسخة بدون عبارة « وهو أن الذاتى » — يطلق هاهنا لمعنيين :

أحدهما : أن يكون داخلا فى حد الموضوع كـ (الحيوان) لـ (الإنسان) فإنه ذاتى فيه ؛ لأنه يدخل فيه ؛ إذ معنى الإنسان أنه : حيوان مخصوص — وفى نسخة « الإنسان حيوان بصفة مخصوصة » —

والثانى : أن يكون الموضوع داخلا فى حده ، لا هو داخل — وفى نسخة « داخلا » — فى حد الموضوع .

كـ (الفطوسة) لـ (الأنف) .

و (الاستقامة) لـ (الخط) — وفى نسخة « لخط ؛ —

فإن (الأفطس) عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالأنف ، فدخل — وفى نسخة « فالأنف يدخل » — فى حده لا محالة .

والذاتى بـ (المعنى الأول) محال أن يكون محمولا فى المسائل المطلوبة فى العلوم ؛ لأن الموضوع لا يعلم إلا به .

فيتقدم العلم به ، على العلم بالموضوع ، فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوباً ؟

فإن من لا يفهم — وفى نسخة « لا فهم » — (المثلث) بحده على سبيل التصور لا يطلب أحكامه ، فيجوز أن يطلب أن زواياه مساوية لقائمتين ، أم لا ؟

وأما — وفى نسخة «فأما» — أن يطلب أنه شكل أم لا؟ فهو محال ؛ لأن الشكل يفهم أولا ، ثم يفهم انقسامه إلى ما يحيط به ثلاثة أضلاع ، وهو المثلث ، أو أربع — وفى نسخة « أو أربعة » — وهو المربع . فالعلم به يتقدم عليه .

وأما المقدمات : فينبغى أن تكون محمولاتها ذاتية .

ويجوز أن يكون محمولا المقدمتين ذاتياً بالمعنى الآخر . ولا يجوز أن يكون كلاهما ذاتياً بالمعنى الأول ؛ لأن النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة ؛ لأن (ذات) الذاتى بذلك المعنى ، ذاتى ؛ ولا — وفى نسخة « فلا » — يجوز أن يقال

كل إنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فكل إنسان جسم .

على أن هذا مطلوب ؛ لأن العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالإنسان .

فإذا كان موضوع المسألة هو الإنسان ، فلابد أن يكون أولا — وفى نسخة « أولا أن يكون » — متصوراً ، حتى يطلب حكمه ؛ إذ — وفى نسخة « ومتصور » — متصور (الإنسان) متصور (الحيوان) و (الجسم) من قبل ، لا محالة ؛ إذ يفهم الجسم ، وأنه ينقسم :

إلى الحيوان وغيره .

ثم الحيوان ينقسم .

إلى الناطق وغيره .

ولكن يجوز أن يكون .

محمول المقدمة الصغرى ذاتياً بالمعنى الأول .

ومحمول — وفى نسخة بدون كلمة « ومحمول » — الكبرى ذاتياً بالمعنى الثانى .

وكذا — وفى نسخة « فكذا » — العكس .

* * *

هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته — وفى نسخة « وحكايته من المنطق ، ثم نذكر بعد هذا العلم الإلهيات عندهم إن شاء الله تعالى» —

الفن الثانى

الإلـهيـــات

بسم الله الرحمن الرحيم

— وفى نسخة بزيادة « رب يسر ولا تعسر » —

اعلم أن — وفى نسخة بدون عبارة « اعلم أن » — عادتهم جارية بتقديم الطبيعى ، ولكن آثرنا تقديم هذا [1] ؛ لأنه أهم ، والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها ، وإنما يؤخر لغموضه ، وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على « الطبيعى) ولكنا — وفى نسخة « ولكن » — نورد فى خلل [2] الكلام من (الطبيعى) ما يتوقف عليه فهم المقصود .

ونستوفى حكاية مقاصد هذا العلم فى :

مقدمتين .

وخمس مقالات :

المقالة الأولى : فى أقسام الوجود وأحكامه .

والثانية : فى سبب الوجود كله — وفى نسخة بدون عبارة « كله » — وهو الله تعالى .

والثالثة : فى صفاته .

والرابعة : فى أفعاله ونسبة الموجودات إليه .

والخامسة : فى كيفية وجودها منه على مذهبهم [3]

---

(١) يعنى (الإلهى) .

(٢) قال فى المختار (الخلل : الفرجة بين الشيئين . والجمع : خلال) .

(٣) تذكير بما قرره فى المقدمة من أن هذا الكتاب مؤلف لشرح مذاهب الفلاسفة ، توطئة للرد عليها فى الكتاب المخصص لذلك ، والذى سماه الغزالى قبل أن يؤلفه بـ (تهافت الفلاسفة) .

المقدمة الأولى
فى
تقسيم العلوم

لا شك فى أن لكل علم موضوعاً ، يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع .

والأشياء الموجودة التى يمكن أن يكون منظوراً فيها فى العلوم ، تنقسم :

إلى ما وجوده — وفى نسخة « وجودها » — بأفعالنا ، كالأعمال — وفى نسخة « كسائر الأعمال » — الإنسانية : من السياسات ، والتدبيرات ، والعبادات ، والرياضات ، والمجاهدات ، وغيرها .

وإلى ماليس وجوده — وفى نسخة « وجودها » — بأفعالنا ، كالسماء ، والأرض ، والنباتات ، — وفى نسخة « والنبات » — والحيوان ، والمعادن ، وذوات الملائكة ، والجن ، والشياطين ، وغيرها .

فلا جرم ينقسم العلم الحكمى إلى قسمين :

أحدهما : ما يعرف به أحوال أفعالنا ، ويسمى (علماً عملياً) وفائدته أن ينكشف به وجوه الأعمال التى بها تنتظم مصالحنا فى الدنيا ، ويصدق لأجله رجاؤنا فى الآخرة .

والثانى : ما نتعرف — وفى نسخة «يعرف به أحوال» — فيه أحوال الموجودات ؛ — وفى نسخة « كلها » — لتحصل فى نفوسنا — وفى نسخة «أنفسنا » — هيأة الوجود كله على ترتيبه ؛ كما تحصل الصورة المرئية فى المرآة .

ويكون حصول ذلك فى نفوسنا ، كمالا لنفوسنا ؛ فإن استعداد النفس لقبولها[1] هو — وفى نسخة « هى » — خاصة النفس ، فتكون فى الحال فضيلة ، وفى الآخرة سبباً للسعادة[2] — كما سيأتى — ويسمى (علماً نظرياً) .

وكل واحد من العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) أى قبول هيأة الوجود كله .

(٢) انظر كيف يجعل الغزالى للعلم النظرى الصرف مدخلية فى سعادة الآخرة .

أما العملى : فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها — وفى نسخة «إحداها» —: العلم بتدبير المشاركة التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — للإنسان ، مع الناس كافة ؛ فإن الإنسان خلق مضطراً إلى مخالطة الخلق ، ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدى إلى حصول مصلحة الدنيا ، وصلاح الآخرة ، إلا على وجه مخصوص .

وهذا علم أصله العلوم الشرعية ، وتكمله[1] العلوم السياسية المذكورة فى تدبير المدن وترتيب أهلها .

والثانى : علم — وفى نسخة بدون كلمة « علم » — تدبير المنزل ، وبه يعلم وجه المعيشة ، مع الزوجة ، والولد ، والخادم ، وما يشتمل المنزل عليه[2]

والثالث : — وفى نسخة « الثالث » — : علم الأخلاق ، وما ينبغى أن يكون الإنسان عليه ؛ ليكون خيراً فاضلا ، فى أخلاقه ، وصفاته .

* * *

ولما كان الإنسان لامحالة :

إما وحده .

وإما مخالطاً لغيره ، وكانت المخالطة :

(١) هكذا يعتبر الغزالى (الشريعة الإسلامية) أصلا تستمد منه المبادىء التى من شأنها تنظيم علاقة الإنسان بغيره ، ولكنه لا يمانع فى أن يساعد الشريعة فى هذا المجال ما يسمى بـ (العلوم السياسية) وما إليها ، ومن شأن المساعد والمكمل أن لا يعارض أو يناقض .

وعلى هذا الأساس يفسح رجال الإسلام من ذوى الصدارة فيه ، صدورهم للأفكار التى من شأنها أن تأخذ بناصر الجماعة ، وتوفر لها أسباب العيش الرغيد ، والحياة المطمئنة الآمنة ، ويرون فيها مساعداً ومكملا لشريعة الإسلام التى من أكبر همها توفير ذلك للناس ، وما دامت شريعة الإسلام ، مستمدة من وحى الله الذى استخلف الإنسان فى الأرض ، ليعمرها ، ويسعد بخيراتها ، من غير أن ينسى طبيعة وجوده القائمة على أساس أنه حيوان ناطق ، أى حيوان ملك ، وأن حياته المنتهية فى هذه الأرض جزؤ من حياة طويلة تستكمل على نحو آخر يعلمه الله ، فإنها لا يمكن أن تعارض شيئاً يمكن أن يساعد على بلوغ هذه الغاية ، ولا أن يعارضها شىء كذلك ؛ فإن الحق لا يضاد الحق .

(٢) لم ينص الغزالى على أن هذا العلم أصله الشريعة ، كما نص على ذلك مع العلم الأول ، ولعله لم يفعل ذلك إلا إختصاراً فى القول ، واعتماداً على فطنة اللبيب الذى لا يغيب عن باله أن الشريعة الإسلامية ، قد فصلت القول فى مسائل الأولاد ، والأباء ، والأزواج ، والزوجات ، والخدم ، تفصيلا لا يدع للرغبة فى الاستزادة مجالا .

إما خاصة ، مع أهل المنزل .

وإما عامة مع أهل البلد[1].

انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة ، إلى ثلاثة أقسام لا محالة .

* * *

وأما العلم النظرى . فثلاثة :

أحدها : — وفى نسخة « إحداها » — : يسمى (الإلهى) و (الفلسفة الأولى)

والثانى : يسمى (الرياضى) و (التعليمى) — وفى نسخة « والتعليم » — و (العلم الأوسط) .

والثالث : يسمى (العلم — وفى نسخة بدون كلمة «العلم» — الطبيعى) و (العلم الأدنى).

وإنما انقسم إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — ثلاثة أقسام؛ لأن الأمور المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة — وفى نسخة « بريئاً » — عن المادة، والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة — وفى نسخة « والمتحركة » —

كذات الله تعالى ، وذات العقل — وفى نسخة « وذوات العقول » — والوحدة ، والعلة ، والمعلول ، والموافقة ، والمخالفة ، والوجود ، والعدم ؛ ونظائرها .

فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد ، كذات العقل .

وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون فى المواد ، وإن كان قد يعرض — وفى نسخة « لها » — ذلك ، كالوحدة والعلة ؛ فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة — وفى نسخة « وواحداً » — ، كما يوصف العقل ، ولكن ليس من ضرورتها أن تكون فى المواد .

وإما أن تكون متعلقة — وفى نسخة « متعلقاً » — بالمادة : وهذا لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة — وفى نسخة « حتى لا يمكن أن يتحصل فى الوهم بريا عن مادة معينة كالإنسان » — كالإنسان ، والنبات ،

(١) هذا اختصار فى القول ، فأهل البلد مثال فقط للمعاملة العامة ، لا أنه المحيط الذى تقع فيه ، فقد سبق أن قال عن هذا القسم (العلم بتدبير المشاركة التى للإنسان مع الناس كافة) .

والمعادن ، والسماء ، والأرض ، وسائر أنواع الأجسام .

وإما أن يمكن تحصيلها فى الوهم بريئة عن — وفى نسخة « من غير » ؛ — مادة معينة :

كالمثلث ، والمربع ، والمستطيل ، والمدور .

فإن هذه الأمور ، وإن كانت لا يتقوم وجودها إلا فى مادة معينة ، ولكن — وفى نسخة « معينة فليس » — ليس يتعين لها فى الوجود ، على سبيل الوجوب مادة خاصة ؛ إذ قد تعرض فى الحديد ، والخشب ، والتراب ، وغيره .

لا كالإنسان ؛ فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا فى مادة معينة من لحم ، وعظم ، وغيرهما . فإن فرض من خشب لم يكن إنساناً .

والمربع مربع ، —وفى نسخة ، بزيادة لفظة « كان» — من لحم أو طين ، أو خشب .

وهذه الأمور يمكن تحصيلها فى الوهم من غير التفات إلى مادة .

والعلم — وفى نسخة « فالعلم » — الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة— وفى نسخة «المادة بالكلية هو الإلهى والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة فى الوهم » — فى الوهم ، لا فى الوجود ، هو (الرياضى) والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة — وفى نسخة « والعلم الذى يتولى النظر فى المواد المعينة هو » — هو (الطبيعى) .

فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام .

ونظر الفلسفة فى هذه العلوم الثلاثة .

— وفى نسخة « وفى تلك الثلاثة » —

المقدمة الثانية

فى بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة
ليخرج منها
موضوع العلم الإلهى الذى نحن بصدده

أما (العلم الطبيعى) : فموضوعه (أجسام العالم) من حيث إنها وقعت فى : الحركة ، والسكون ، والتغير [١] . لامن حيث مساحتها ومقدارها ، ولا من حيث شكلها واستدارتها ، ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض [٢] ، ولا من حيث

---

(١) سيأتى فى القسم الثالث (الطبيعى) إيضاح لهذه الحيثية ، التى اعتبر البحث فى أجسام العالم من جهتها ، علماً طبيعاً .

أما الحيثيات التى استبعدها :

وهى حيثية المساحة والمقدار ، ، وحيثية الشكل والاستدارة ، فقد جاء فى كتاب (إحصاء العلوم للفارابى) الطبعة الثانية ص ٧٧ ما يأتى :

(وأما علم الهندسة فالذى يعرف بهذا الاسم شيئان :

هندسة عملية وهندسة نظرية

فالعملية منها : تنظر فى خطوط وسطوح ، فى جسم خشب ، إن كان الذى يستعملها نجاراً ، أو فى جسم حديد ، إن كان الذى يستعملها حداداً . . . . إلخ) .

والنظرية : إنما تنظر فى خطوط وسطوح أجسام على الإطلاق والعموم . . . .

وهذا العلم هو الذى يدخل فى جملة العلوم ، وهو يفحص فى الخطوط ، وفى السطوح ، وفى المجسمات على الإطلاق : عن أشكالها ومقاديرها ، وتساويها ، وتفاضلها . . . إلخ)

(٢) وأما حيثية نسبة بعض أجسام العالم إلى بعض ، فقد جاء فى المصدر السابق ص ٨٤ ما يأتى :

(وأما علم النجوم فإن الذى يعرف بهذا الاسم علمان :

أحدهما : علم أحكام النجوم ، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل ، وعلى كثير مما هو الآن موجود ، وعلى كثير مما تقدم .

والثانى : علم النجوم التعليمى وهو الذى يعد فى العلوم وفى التعاليم . . . .

فعلم النجوم التعليمى يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض ، عن ثلاث جمل :

أولها : عن أشكالها ، وأوضاع بعضها من بعض ، ومراتبها فى العالم ، ومقادير أجرامها ، ونسب بعضها إلى بعض . . . . إلخ .

والثانية : عن حركات الأجسام السماوية ، كم هى ؟ وأن حركاتها كلها كرية . . . . إلخ .

والثالثة : تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة . . . إلخ) .

كونها فعل الله تعالى [١] .

فإن النظر فى الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ، ولا ينظر الطبيعى فيه — وفى نسخة « فيها » — إلا من حيث تغيره واستحالته — وفى نسخة «تغيرها واستحالتها» — فقط .

وأما الرياضى : فموضوعه : بالجملة ، الكمية .

وبالتفصيل ، المقدار ، والعدد .

وللعلم الطبيعى فروع كثيرة :

كالطب ، والطلسمات ، والنارنجات — وفى نسخة « والنيرنجات » — والسحر ، وغيره .

وللرياضى — وفى نسخة « وللعلم الرياضى » — أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فروع كثيرة :

وأصوله : علم الهندسة ، والحساب ، والهيأة ، أعنى هيأة العالم — وفى نسخة « والموسيقى » —

وفروعه : علم المناظر ، وعلم جر — وفى نسخة بدون كلمة « جر » — الأثقال وعلم الأكر المتحركة ، وعلم الجبر ، — وفى نسخة « وعلم الحيل » بدل « وعلم الجبر » — وغيره .

وأما — وفى نسخة « أما » — العلم الإلهى : — وفى نسخة « فموضوعه » — أعم الأمور ، وهو الوجود المطلق .

والمطلوب فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — : لواحق الوجود لذاته ، من حيث إنه وجود فقط ، ككونه جوهراً ، وعرضاً ، وكلياً وجزئياً ، وواحداً وكثيراً ، وعلة ومعلولا ، وبالقوة وبالفعل ، وموافقاً ومخالفاً ، وواجباً وممكناً ، وأمثاله .

فإن هذه تلحق الوجود — وفى نسخة « الموجود » — من حيث إنه وجود — وفى نسخة « موجود » — .

لا كالمثلثية ، والمربعية ، فإنها تلحق الوجود ، بعد أن يصير — وفى نسخة « صار » — مقداراً .

---

(١) وأما البحث فى الأجسام من حيث كونها فعل الله تعالى ، فهو فى الواقع بحث فى فعل الله تعالى .

ولا كالزوجية والفردية ؛ إذ تلحقه بعد أن يصير — وفى نسخة « صار » — عدداً .

ولا كالبياض والسواد — وفى نسخة « ولا كالسواد والبياض » — إذ يلحقه بعد أن يصير جسما طبيعياً .

وبالجملة : كل وصف لا يلحق الوجود — وفى نسخة « الموجود » — إلا بعد أن صار موضوع أحد العلمين : الرياضى ، أو — وفى نسخة « وأما » — الطبيعى ، فالنظر فيه ليس من هذا العلم .

ويقع فى هذا العلم :

النظر فى سبب الوجود كله ؛ لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب .

والنظر فى وحدة السبب ، وكونه واجب الوجود ، وفى صفاته — وفى نسخة « وصفاته » — وفى تعلق سائر الموجودات به ، ووجه حصولها منه .

ويسمى النظر (فى التوحيد) من هذا العلم خاصة (العلم الإلهى) ويسمى (علم الربوبية) أيضاً .

وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش (الرياضى)

وأما (الطبيعى) فالتشويش فيه أكثر ؛ لأن الطبيعيات بصدد التغيرات ، فهى بعيدة عن الثبات — وفى نسخة بزيادة « بخلاف الرياضيات » —

* * *

فهذه هى المقدمات :

أما المقالات

فالمقالة الأولى : فى أقسام الوجود . وأحكامه — وفى نسخة بدون عبارة وأحكامه » — وأعراضه الذاتية ، ويظهر ذلك بتقسيمات :

القسمة الأولى

الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض — وفى نسخة « القسمة الأولى للوجود إلى الجوهر والعرض » — وهذا يشبه الانقسام بالفصول والأنواع .

وسبيل تفهيم التقسيم : أن العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلاشك ، وهو مستغن — وفى نسخة « ومستغن فيه » — عن الرسم والحد : إذ ليس للوجود رسم ولا حد .

أما الحد : فلأنه — وفى نسخة « ولا حد ؛ لأن الحد » — عبارة عن الجمع بين : الجنس ، والفصل .

وليس لـ (الوجود) شىء — وفى نسخة « جنس » — أعم منه ، حتى ينضاف إليه فصله ، ويحصل منه حد (الوجود) — وفى نسخة « ويحصل منه الحد » —

وأما الرسم : فهو عبارة عن تعريف الخفى بالواضح ، ولا شىء أوضح من الوجود ، وأعرف — وفى نسخة بدون عبارة « وأعرف » — وأشهر منه ، حتى يعرف الوجود به .

نعم إن ذكر (الوجود) بالعربية ، ولم يفهم ، فقد يبدل بـ (العجمية) ليفهم المراد باللفظ .

وأما الحد والرسم : فممتنعان ؛ إذ غايتك فى الرسم والتعريف أن تقول : الوجود ، هو الذى ينقسم إلى الحادث والقديم ، وهو فاسد ؛ لأنه تعريف الشىء بما يعرف به ؛ إذ الحادث يعرف ، بعد معرفة الوجود — وفى نسخة «الموجود »— وكذا القديم .

فإن الحادث : عبارة عن موجود بعد عدم .

والقديم : عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم .

فإذا ظهر أن الوجود يحصل فى العقل تصوره ، حصولا أولياً ، لا بطلب حد ورسم ، فليس يخفى أنه ينقسم فى العقل :

إلى موجود[1] يحتاج إلى محل يقوم فيه — وفى نسخة « يحل فيه » — كالأعراض.

وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك — وفى نسخة « إلى محل » —

والذى يحتاج إلى محل ينقسم :

إلى ما[2] يحل فى محل ذلك المحل يتقوم — وفى نسخة « متقوم » — بنفسه ، دون ذلك العرض ، وليس يحتاج فى قوامه إلى العرض. وحلول العرض لا يبدل حقيقته ، ولا يغير جواب السؤال — وفى نسخة « السائل » — عن ماهيته ، كالسواد للثوب ، والإنسان .

---

(١) تأمل : إنه يجعل (الموجود) قسما من (الوجود) .

(٢) فى الأصل (ما لا يحل) .

وإلى ما يحل فى المحل، فتقوم — وفى نسخة « فتتقوم »— حقيقة المحل به، فتتبدل بسبب حلوله الحقيقة ، وجواب الماهية ، كصورة الإنسان فى النطفة ، وصورة الفأرة فى التراب [١] ؛ فإن من أشار إلى ثوب وقال : ما هو ؟ فجوابه ؛ أنه ثوب . فلو صار أسود أو حارًّا— وفى نسخة « وحارًّا » — فسأل عنه ، كان الجواب : إنه ثوب ؛ لأن السواد والحرارة لم يخرجاه — وفى نسخة « لم يخرجه» — عن كونه ثوباً ، ولم يبطل حقيقته .

والنطفة إذا استحالت إنساناً ، لم يمكن أن يقال : نطفة ، فى جواب ما هو ؟ ولا التراب إذا صار — وفى نسخة « صارت »— ، فأرة فسئل عنه ، يمكن أن يقال : إنه تراب .

فالحرارة واللون وصف ينضاف إلى الثوب ، ويبقى الثوب ثوباً معه ، والتراب لا يبقى تراباً مع صورة الفأرة ، ولا النطفة تبقى نطفة إذا صارت إنساناً — وفى نسخة « مع صورة الإنسان » — وقد استويا : أعنى اللون، وصورة الإنسانية — وفى نسخة « الإنسان » — فى أن كل واحد يحتاج إلى محل ، ولكن بين المحلين — وفى نسخة « فرق »— وبين الحالين فرق ، فلا — وفى نسخة « ولا » — بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين ، وقد اصطلحوا على تخصيص لفظ (العرض) بما يجرى مجرى اللون والحرارة ، من الثوب . وعلى تسمية محل العرض (موضوعاً) .

فمعنى (العرض) على هذا الاصطلاح ، هو الذى يحل— وفى نسخة بدون كلمة « يحل » — فى (موضوع) .

ومعنى (الموضوع) هو الذى يتقوم بنفسه ، دون المعنى الحال فيه .

وأما ما يجرى مجرى الإنسانية ، فيسمى — وفى نسخة « يسمى»— (صورة) . ويسمى محله — وفى نسخة « ومحله يسمى »— (هيولى) فالخشب موضوع لصورة السرير ، وهيولى لصورة الرماد ، فإنه يبقى خشباً مع صورة السرير ، ولا يبقى خشباً مع صورة الرماد .

(١) انظر هل حقيقة تتولد الفأرة من التراب مباشرة، دون توالد من أب وأم ؟ هذا ما كان يرى الأولون ؛ وأذكر أنى قرأت فى العلم الحديث شيئاً ينكر ذلك ، ولست أذكر فيم قرأت ذلك ؟ ولا على وجه التحديد ما الذى قرأت ؟ فتابع أنت بحث المسألة .

والصورة تسمى جوهراً ، إذ وصفوا — وفى نسخة « إذا وضع » — الجوهر عبارة عن كل موجود لا فى موضوع . والصورة ليست فى موضوع كما سبق .

والهيولى أيضاً جوهر .

فانقسم الجوهر إلى أربعة أنواع :

الهيولى ، والصورة ، والجسم ، والعقل المفارق .

وهو القائم بنفسه .

وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأُوَل ، موجودة فيه ، فالماء، مثلا، جسم مركب من : صورة المائية ، ومن الهيولى الحاملة — وفى نسخة « الحامل »— للصورة .

فمجرد الهيولى جوهر ، ومجرد الصورة جوهر . ومجموعهما — وهو الجسم — جوهر — وفى نسخة « فمجموعهما هو الجسم والجسم جوهر »—

* * *

فهذا — وفى نسخة « فهذا هو » — شرح هذه الانقسامات فى العقل ، مع تفسير هذه — وفى نسخة بدون كلمة « هذه » — الاصطلاحات .

فأما إثبات الجواهر — وفى نسخة « الجوهر»— الثلاثة، فبالبرهان ، على ما سيأتى إلا الجسم فإنه يثبت بالمشاهدة .

أما — وفى نسخة « وأما »— العقل ، والصورة، والهيولى، فمطلوب بالدليل ، لا محالة .

وحصل من هذا ، أنهم أطلقوا اسم (الجوهر) على ما هو (محل) وعلى ما هو (حال) أيضاً . وخالفوا فى هذا ، المتكلمين ؛ فإن الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل .

وهم[١] يستدلون — وفى نسخة « يستبعدون » — ويقولون : كيف لا تكون الصورة جوهراً ، وبها — وفى نسخة « وبه » — تقوم ذات الجوهر ، وتتقوم حقيقته، وماهيته ؟ وكيف يكون عرضاً ، والعرض تابع للمحل، بعد تقوم المحل بنفسه ؟ والهيولى تابع للصورة فى التقوم ، وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهراً ؟

(١) أى الفلاسفة .

القول فى حقيقة الجسم

لما قسم العقل الجوهر إلى جسم ، وغير جسم — وفى نسخة « إلى الجسم وغير الجسم » — ، وكان وجود الجسم من جملة الجواهر ، مدركاً بالحس ، مستغنياً عن البرهان ، وجبت البداية ببيان حده وحقيقته .

فالجسم هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة ؛ فإنك إذا لاحظت ذات العقل ، أو ذات البارى — وفى نسخة « الإله » — تعالى، لم يمكنك أن تفرض فيه بعداً، أو امتداداً ، البتة .

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — نظرت إلى السماء والأرض، وسائر الأجسام ، أمكنك أن تفرض امتداداً على الاتصال ، وتقبل الانقسام والانفصال .

والامتداد فى جهة واحدة يسمى (طولا) وهذا يوجد لـ (الخط) وحده .

والامتداد فى جهتين يسمى (طولا) و (عرضاً) وهذا يوجد لـ (السطح) وحده ؛ فإنه ينقسم من جهتين ، والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة .

ولا يوجد شىء ينقسم من ثلاث جهات إلا الجسم ، فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه — وفى نسخة « فيه بالوهم » — ثلاث امتدادات متقاطعة ، على زوايا قائمة ، فهو الجسم .

وإنما خصصنا الزوايا بالقائمة — وفى نسخة « القائمة » — ؛ لأن ذلك إن لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة ، لا على زوايا

قائمة مثل هذا [١] .

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — فرضت الزوايا قائمة ، لم تزد على الثلاث :

وهو الطول ، والعرض ، والعمق .

والزاوية القائمة هى التى تحصل بقيام خط منتصباً — وفى نسخة « منتصب » — على وسط — وفى نسخة « وسط خط » — آخر ، بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين ، وبحيث تتساوى الزاويتان الحاصلتان من الجانبين ؛ فإذا تساويتا — وفى نسخة « تساويا » — سميت — وفى نسخة « سمى » — كل واحدة قائمة ، مثل هذا [٢]

فإذا ميل به — وفى نسخة « فإذا أميل إلى » — إلى جانب اليمين مثلا مثل هذا .

صارت الزاوية من الجانب الذى إليه الميل أضيق من مقابلتها، فتسمى (حادة) وتسمى الواسعة المقابلة (منفرجة) .

* * *

وقد قيل فى حد الجسم ؛ إنه الطويل ، العريض ، العميق .

وهذا فيه نوع تساهل ؛ فإن الجسم ليس جسما باعتبار ما فيه من الطول —

---

(١) فى هذا الشكل خط أفقى (اب) وخط عمودى (حـ د) وخطان جانبيان هما (ل م) و (ص س) تقاطعت كلها فى النقطة (ق) ومن هذا التقاطع نشأ الزوايا الآتية : ا ق م ، ل ق حـ ، حـ ق ص ، ص ق ب ، ب ق م ، م ق د ، د ق س ، س ق ا ، وهى ثمان . وليس فيها واحدة قائمة كما هو معلوم لكل من هو عارف بالهندسة .

(٢) فى هذا الشكل قام الخط (حـ م) منتصباً على وسط الخط (ا ب) .
والمراد بانتصاب الخط (جـ م) على وسط الخط (ا ب) أن الزاوية ا م حـ الحادثة على الجانب الأيمن من الخط (ا ب) تساوى الزاوية حـ م ب الحادثة على الجانب الأيسر من الخط (ا ب) فليس الخط (حـ م) مائلا إلى هذا الجانب أو إلى ذاك ، بل هو منتصب فى الوسط بين الجانبين ، ولذلك كانت الزاويتان متساويتين ، وقائمتين .

وفى نسخة « باعتبار قبوله للطول » — والعرض والعمق ، بالفعل ، بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق ، — وفى نسخة بدون عبارة « بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق » — والأبعاد الثلاثة ؛ بدليل أنك لو أخذت شمعة فشكلتها بطول شبر ، وعرض إصبعين ، وسمك أصبع واحد ، فهى — وفى نسخة « فهو » — جسم ، لا لما فيه من الطول والعرض — وفى نسخة بزيادة « والعمق » — ؛ إذ لو جعلته مستديراً — وفى نسخة « مدوراً » — أو على شكل آخر ، زال ذلك الامتداد المعين ، وذلك الطول المعين ، وحدث امتدادان آخران — وفى نسخة « امتداد آخر » — بدلا عنهما — وفى نسخة « عنه » — والصورة الجسمية لم تتبدل أصلا — وفى نسخة بزيادة « البتة » —

فإذن المقادير الموجودة فى الجسم أعراض خارجة عن ذات الجسمية ، وقد تكون لازمة لا تفارق ، كشكل السماء ، ولكن العرضى قد يكون لازماً . وكذا العرض ، كالسواد للحبشى .

فإذن الذاتى للجسم الذى هو الصورة الجسمية ، كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات ، لاوجود الامتدادات بالفعل ، بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ؛ ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقداراً أكبر وأصغر — وفى نسخة « أصغر وأكبر » — فيكبر مرة ويصغر أخرى — وفى نسخة « ويصغر مرة ويكبر أخرى » — من غير زيادة من خارج ، بل فى نفسه ، من حيث إن المقدار عرض فيه . وليس بعض المقادير متعيناً له لذاته ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسم — وفى نسخة « غير الجسمية » — أن الأجسام متساوية فى الصورة الجسمية لا يتصور بينها فرق ، وهى مختلفة فى المقادير لا محالة .

القول فى الاختلاف الذى فى تركيب الجسم

قد اختلف الناس فى تركيب الجسم ، ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم — وفى نسخة « حقيقته » — إلا ببيان صحيح المذاهب فيه .

وقد اختلفوا على ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — مذاهب .

فقائل يقول — وفى نسخة « فقال قائل » — : إنه مركب من آحاد لا تتجزأ ، لا بالوهم ، ولا بالفعل ، ويسمى كل من تلك الآحاد — وفى نسخة « وتسمى ذلك الآحاد جواهر فرداً » — (جوهرا فرداً)

والجسم هو المتألف — وفى نسخة « المؤتلف » — من تلك الجواهر .

وقائل يقول : إنه غير مركب أصلا ، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد ، وليس فى ذاته تعدد .

وقائل يقول : إنه مركب من الصورة والمادة — وفى نسخة « من المادة والصورة » —

أما دليل بطلان المذهب الأول ، فإبطال الجوهر الفرد .

وبيان استحالته بستة أمور :

الأول : أنه لو فرض جوهرين ، فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاه الآخر ، أو غيره ؟

فإن كان غيره ، فقد حصل الانقسام ؛ إذ ما شغله — وفى نسخة « يشغله » — هذا الطرف بالمماسة ، غير ما شغله الآخر .

وإن كان عينه ، فلاشك فى أنه محال — وفى نسخة « فلاشك أنه محال » —

ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلا للوسط بكليته ، إذ لقى جميعه ، وليس له جميع ، بل هو واحد ، وقد لقى منه شيئاً ، فقد لقى كله ، ولقى الآخر كله ، فيلزم أن يكون مكان الكل ، ومكان الوسط واحداً ، وإلا صار الوسط حائلا بين الطرفين ، وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير ما يلاقى الآخر

ولا يمكن – وفى نسخة « يمكنه » – أن يلاقيه بعين ما يلاقى الآخر إلا بالتداخل.

ثم إن جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم – وفى نسخة « يلزم ويجب » – أن لا يزيد حجم ألف جزء ، على جزء واحد ، ولا شك فى استحالة هذا .

دليل ثان : وهو أنا نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً ، كأنه خط ، ووضعنا جزأين على طرفى الخط ، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة ، ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزأين .

وإذا فرض ذلك ، كان كل واحد من الجزأين قد قطع جزءاً من الوسط فيكون الوسط قد انقسم ، وإلا فيلزم أن يقال : ليس فى مقدور الله تعالى إيصال أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية ؛ بل إذا ابتدأ بتحريكهما ، وانتهى أحدهما إلى الثانى ، وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث .

وليت شعرى ؟ ! هل – وفى نسخة بدون كلمة « هل » – يكون وقوف القدرة فى الجوهر المتيامن أو المتياسر ؟ ولمَ يتعذر على القدرة ذلك – وفى نسخة « ولم يتعذر على المحرك التحريك » – فى أحدهما بعينه ، دون الآخر ؟ وذلك الآخر مثله فى قبول الحركة .

دليل ثالث : هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء .

أحدهما خط (ا ب)

والآخر خط (جـ د) على هذا المثال .

وقد فرضنا – وفى نسخة « وفرضنا » – جزأين .

أحدهما يريد أن يتحرك من (ا) إلى (ب)

والآخر من (د) إلى (جـ) .

ليكونا متقابلين ، فلاشك فى أنهما :

يتقابلان أولا . ويتحاذيان .

ثم يجاوز أحدهما الآخر .

ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزأين .

– وفى نسخة « فى الحركتين » بدل « من الجزأين » –

وإن ثبت – وفى نسخة « وإن فرض » – الجوهر الفرد صار ذلك محالا ؛ لأن تحاذيهما لا يمكن إلا على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون على نقطتى (خمسة ح)[1] فيكون أحدهما[2] قطع أربعة – وفى نسخة « ثلاثة » – أجزاء ، والآخر[3] جزأين .

والثانى : أن يكون على نقطتى ر ط ، فيكون أحدهما[4] أيضاً قد قطع جزأين ، والآخر[5] أربعة – وفى نسخة « ثلاثة أجزاء » –

فلا تكون الحركة متساوية :

والثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح)[6] ، والآخر على نقطة (ط) ، وقد قطع كل واحد جزأين ، ولكن نقطتا (ح) و(ط) ليستا بمتحاذيتين ، فاستحال التحاذى مع تساوى الحركة ، فاستحال التجاوز .

ولا شك أن – وفى نسخة « فى أن » – ذلك غير محال – وفى نسخة « ليس بمحال » – وإنما صار محالا لفرض الجوهر – وفى نسخة « بفرض » – الجوهر الفرد .

بل يتحاذيان على الوسط ؛ فإن كل طويل – وفى نسخة « طول » – فيقبل

---

(١) أى يتحاذى :
الجزء المتحرك على الخط (ا ب) من جهة (ا) إلى جهة (ب) مع الجزء المتحرك على الخط (حـ د) من جهة (د) إلى جهة (حـ) على المربع رقم خمسة الذى يمثل الجزء الخامس فى كل من الخطين ، ولكن بالنسبة للجزء الذى يتحرك على الخط (ا ب) يكون قد تحرك على أربعة أجزاء ، وبالنسبة للجزء الذى يتحرك على الخط (حـ د) يكون قد تحرك على جزأين فقط .

(٢) قد عرفت أنه الذى يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

(٣) قد عرفت أنه الذى يتحرك على الخط (حـ د) من اليسار إلى اليمين .

(٤) هو الذى يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

(٥) هو الذى يتحرك على الخط (حـ د) من اليسار إلى اليمين .

(٦) الذى يكون على نقطة اثنين هو الجزء الذى يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار . والذى يكون على نقطة خمسة هو الجزء الذى يتحرك على الخط (حـ د) من اليسار إلى اليمين .

التنصيف ، بنصفين متساويين ، فيكون المنتصف هو الوسط ، وهما متحاذيان[1] .

---

(١) هذا هو الدليل كما وجد فى النسختين : المخطوطة والمطبوعة ، اللتين عولت عليهما فى إخراج هذه النسخة ، وقد رسمت الأشكال كما جاءت فيهما ، وإنى أحس أن فى الدليل اختصاراً يجعله غير قادر على أن يفيد المراد منه بوضوح ، وسأحاول أن أعرضه أنا عرضاً واضحاً برسوم أخرى غير الرسوم التى وجدت فى الأصول ، وهاكه كما فهمته أنا :

لقد رسمت الخط (ا ب) وقسمته ستة أجزاء ، ورقمتها من اليمين إلى اليسار ، فى اتجاه حركة الجزء الذى سوف يتحرك عليها من اليمين إلى اليسار ورسمت على كل جزء منها مربعاً ، فهذه المربعات الستة ترمز إلى الأجزاء الفردة التى افترض الغزالى أن الخط (ا ب) مكون منها .

ورسمت الخط (حـ د) وقسمته ستة أجزاء أيضاً ، ورقمتها من اليسار إلى اليمين ، فى اتجاه حركة الجزء الذى سوف يتحرك عليها من اليسار إلى اليمين ، ورسمت على كل جزء منها مربعاً أيضاً ، فتكون هذه المربعات رموزاً إلى الأجزاء الفردة الستة التى افترض الغزالى أن الخط (حـ د) مكون منها ورمزت إلى الجزء الذى يتحرك . على الخط (ا ب) بالرمز (س) وللجزء الذى سيتحرك على الخط (حـ د) بالرمز (ص)

فإذ وضعنا الجزء (س) على بداية الخط (ا ب) من ناحية اليمين ليتحرك عليه فى إتجاه اليسار . فلا بدأن يقع هذا الجزء على المربع الأول الذى يرمز إلى الجزء الأول من هذا الخط . وقد رمزت لوقوع هذا الجزء على المربع الأول من الخط ، بتظليل هذا المربع ، ليشير هذا التظليل إلى وقوع الجزء الفرد (س) الذى سيتحرك على الخط (ا ب) على الجزء الفرد الذى يكون الجزء الأول من هذا الخط .

وكذلك يرمز المربع المظلل من الخط (حـ د) من ناحية اليسار ، إلى وقوع الجزء الفرد (ص) الذى سيتحرك على الخط (حـ د) من اليسار إلى اليمين ، على الجزء الفرد الذى يكون الجزء الأول من الخط (حـ د).

فإلى هذا الحد لم تكن قد حدثت حركة من الجزأين (س) و (ص) ، بل كل ما حدث هو وقوف كل من هذين الجزأين على بداية الخطين اللذين سوف تكونان موضعاً للحركة — كما فى الشكل رقم (١)

س

ب	٦	٥	٤	٣	٢		ا
د		٢	٣	٤	٥	٦	حـ

ص

شكل رقم [١]

وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فلا داعى إلى أن نكثر من الفروض ونقدر تحرك أحد الجزأين على أحد الخطين بمقدار جزأين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، بينما الآخر يتحرك أقل من ذلك أو أكثر فإن هذه الفروض تتنافى مع افتراض أن حركة الجزأين متساوية .

وما دام افتراض تحرك الجزأين حركة متساوية ممكناً ، وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فإذا تحرك الجزء (س) حركة ينتقل بها أبسط نقلة ، يصبح على المربع رقم (٢) وبمثل هذه الحركة ينتقل الجزء (ص) من المربع رقم (١) إلى المربع رقم (٢) ما دامت حركته مساوية لحركة زميله — كما فى الشكل رقم (٢) .

دليل رابع : وهو أننا نفرض ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متجاورة — وفى

س

ب	٦	٥	٤	٣		١	ا
د	١		٣	٤	٥	٦	حـ

ص

شكل رقم [٢]

فإذا تحرك الجزء (س) حركة ثانية فإنه يصبح على المربع رقم (٣) ، وكذلك يصبح الجزء (ص) على المربع رقم (٣) — كما فى الشكل (٣) .

س

ب	٦	٥	٤		٢	١	ا
د	١	٢		٤	٥	٦	حـ

ص

شكل رقم [٣]

وعند هذا الحد يكون الجزآن (س) و (ص) قد تقابلا ، ولكنهما لم يتحاذيا ، كما هو واضح فى الشكل .

فإذا تحرك الجزآن حركة ثالثة أصبح الجزء (س) على المربع رقم (٤) والجزء (ص) على المربع رقم (٤) أيضاً كما فى الشكل رقم [٤] .

س

٦	٥		٣	٢	١
١	٢	٣		٥	٦

ص

شكل رقم [٤]

وفى هذا الوضع يكون كل واحد منهما قد جاوز الآخر .

ومعنى ذلك أنهما فى الوضع السابق على هذا ، قد تقابلا — أى قابل كل منهما الآخر — وفى هذا الوضع قد تجاوزا — أى جاوز كل منهما الآخر — فتم التقابل والتجاوز ، دون أن يقع بينهما تحاذ ؛ لأن التحاذى يتم فى وضع وسط بين التقابل والتجاوز ، وهذا الوضع يتطلب حركة أقل من الحركة التى نقلتهما من التقابل إلى التجاوز ؛ ولكن هذه الحركة غير ممكنة ؛ لأن هذه الحركة الأقل يجب أن تتم على مكان أقل من المكان الذى تمت عليه الحركة التى نقلت الجزأين من التقابل إلى التجاوز ؛ ولكن هذا المكان الأقل غير ممكن موجود ؛ لأن حركة كل من الجزأين التى نقلتهما من التقابل إلى التجاوز قد وقعت على جزء من الأجزاء الفردة ، المكونة لكل من الخطين ، والجزء الفرد ليس له جزء حتى يمكن أن تتم عليه حركة أقل من الحركة التى نقلت الجزأين من التقابل إلى التجاوز .

وإذن فقد لزم انتقال الجزأين المتحركين من التقابل إلى التجاوز رأساً ، بدون محاذاة ، وهذا محال بداهة ؛ لأنه لا يعقل أن ينتقل شىء من أحد جهتى الشىء إلى الجهة الأخرى له دون أن يحاذيه .

نسخة « متلاصقة متجاورة » — على شكل مربع وهو أربعة فى أربعة — وفى نسخة « وهى ذات أربعة أضلاع » — هكذا

وقد وضعناها متفرقة[١] فلنفرضها متلاصقة — وفى نسخة « متضامة » — لا فرجة فيها ، فلا شك فى أن أضلاعها متساوية ؛ لأن كل ضلع مركب من أربعة أجزاء ، وقطره أيضاً مركب من أربعة[٢] أجزاء ، فيجب أن يكون قطره مثل [٣] ضلعه ، وذلك محال ؛ فإن القطر الذى يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع ، وذلك

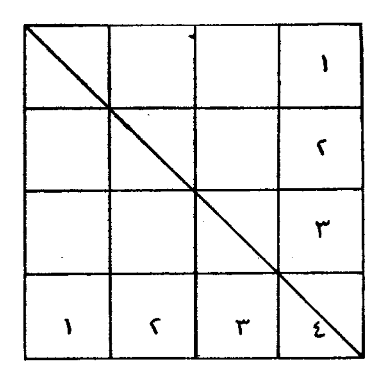
والذى أوقع فى هذا المحال ، هو افتراض وجود الجوهر الفرد الذى فرضنا تكون الخط (ا ب) من ستة منه ، والخط (حـ د) من ستة أخرى منه ، فهذا الافتراض — إذن — محال .
فمحال وجود الجوهر الفرد .

* * *

هذا هو الدليل مفصلا ، موضحاً بالرسوم المسايرة له خطوة خطوة ، ولا شك أنه وإن جاء طويلا نوعاً ، إلا أنه واضح تمام الوضوح .

وإذا كانت طريقة العرض والبيان والاستدلال مختلفة عما ورد عن الغزالى ، فاعترف أن الفضل فى ذلك راجع إليه ؛ لأنه الأصل الذى استوحيت منه كل ذلك ، وكل ما أرجوه من الله ، أن أكون قد وفقت فيما حاولت .

(١) لماذا لم يضعها الغزالى متلاصقة ، هكذا



ما دام وضعها متلاصقة ممكناً ، وما دام التفهيم يكون أيسر مع وضعها متلاصقة ؟

(٢) كما يرى فى الشكل الذى مر فى الهامش .

(٣) ما دام كل منهما مركباً من أربعة أجزاء متساوية .

معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ، ودل عليه البرهان الهندسى [٤] .

وذلك محال مع الجوهر الفرد .

دليل خامس : إذا فرضنا خشباً منتصباً فى الشمس وقع له ظل لا محالة وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذى لرأس — وفى نسخة « كرأس » الخشبة إلى الشمس .

وواجب أن يتحرك مهما تحركت — وفى نسخة « تحرك » — الشمس ؛ فإن الشعاع لا يقع إلا مستقيما .

فإن تحركت الشمس ، ولم يتحرك الظل ، كان لخط مستقيم طرفان :

طرف إلى الحد — وفى نسخة «إلى الجزء » — الذى كانت الشمس فيه أولا .

وطرف إلى الحد — وفى نسخة «إلى الجزء » — الذى انتقل إليه ثانياً .

وذلك محال .

---

(١) ذلك لأن المربع (ا ب حـ د) الذى مر فى الهامش فيه أربع زوايا قائمة هى (∠ ا ، ∠ ب ، ∠ حـ ، ∠ د والقطر (حـ ب) يقطع المربع إلى مثلثين هما (ا حـ ب) و (د حـ ب) .

فإذا نظرنا إلى المثلث (ا حـ ب) وجدنا فيه .

الزواية (حـ ا ب) قائمة لأنها إحدى زوايا المربع .

وبما أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، فلا بدّ أن تكون :

الزواية (حـ ا ب) فى المثلث (ا حـ ب) أكبر من كل من الزاويتين الأخريين (ا حـ ب) و (اب حـ)

وبما أن الزاوية الكبرى يقابلها الضلع الأكبر .

إذن يكون الضلع (ب حـ) فى المثلث (ا حـ ب) أكبر من كل من الضلعين الآخرين اللذين هما (ا حـ) و (ا ب) .

وبنفس الطريق يمكن إثبات أن الضلع (ب حـ) فى المثلث (د حـ ب) أكبر من كل من الضلعين الآخرين اللذين هما (ا حـ) و (ا ب)

هذا هو مقتضى البرهان الهندسى .

ولكن مقتضى أن الضلع (ب حـ) مركب من أربع جواهر فردة ، مثل كل من الأضلاع (ا حـ) و (ا ب) و (د حـ) و (د ب) يجب أن يكون مساوياً لكل منهما .

وبما أن البرهان الهندسى صحيح ، فيجب أن يكون مقتضاه صحيحاً ، وبالتالى يجب أن يكون باطلا ما يخالفه ، وبطلان ما يخالفه جاء من افتراض تكون المربع من جواهر فردة ، ووجود المربع أمر غير باطل فى ذاته ، فبطلانه إنما نشأ من افتراض دخول الجواهر الفردة فى تكوينه على النحو السابق ، فوجود الجواهر الفردة محال ، وهو المطلوب للفيلسوف الذى بلسانه يؤلف الغزالى كتاب (مقاصد الفلاسفة) وذلك معنى قول الغزالى (وذلك محال مع الجوهر الفرد) .

فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً ، فإن تحرك الظل أقل من جزء ، فقد انقسم الجزء — وفى نسخة « الجزء به » —

وإن — وفى نسخة « فإن » — تحرك مثل ما تحركت — وفى نسخة « تحرك » — الشمس ، فهذا محال : إذ تقطع الشمس فراسخ ، والظل لا يتحرك إلا بمقدار — وفى نسخة « لايتحرك مقدار » — شعرة .

دليل سادس : إن الرحا — وفى نسخة « رحا » — من الحديد أو الحجر إذا دارت — وفى نسخة « دار » — فلا شك فى أنه — وفى نسخة « فلا شك أنه » — إذا تحرك طرفه — وفى نسخة « طرفاه » — تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك ، — وفى نسخة « أقل منه » — لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف .

وإذا تحرك الطرف جزأ :

فإما أن يتحرك الوسط أقل منه ، فينقسم الجزء. أو لا يتحرك، فيلزم أن ينفصل جميع أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن — وفى نسخة « وليسكن » — البعض — وفى نسخة بحذف كلمة « البعض » — وهذا محال ، فى الحس — وفى نسخة « من الحس » — فإن أجزاء الحديد ليست — وفى نسخة « ليس » — تنفصل ألبتة — وفى نسخة بزيادة عبارة « بها » بعد كلمة « ألبتة » —

* * *

وأما — وفى نسخة « فأما » — دليل بطلان المذهب الثانى : وهو قول من يقول — وفى نسخة « قال » — إن الجسم ليس مركباً — وفى نسخة بزيادة عبارة « أم لا » بعد كلمة « مركبا » — أصلا بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد — وفى نسخة « بالحد والحقيقة » — فهو :

أن الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يعبر عنه بعبارتين يصدق — وفى نسخة « فيصدق» — على إحداهما ما يكذب على الأخرى — وفى نسخة « الآخر »—

ونحن نبين أن العقل يثبت فى كل جسم أمرين يصدق على أحدهما ما لا يصدق على الآخر .

فإن الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة .

وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا محالة — وفى نسخة بدون عبارة «لامحالة»—

والقابل لا يخلو :

إما أن يكون عين الاتصال أوغيره .

فإن كان عين الاتصال فهو محال ؛ لأن القابل هو الذى يبقى مع المقبول إذ لا يقال المعدوم قبِلَ الوجود — وفى نسخة « الموجود » —

فالاتصال لا يقبل الانفصال ، فلا بد من أمر آخر هو القابل — وفى نسخة « قابل » — للاتصال والانفصال — وفى نسخة « للانفصال والاتصال » — جميعاً

وذلك القابل يسمى (هيولى) بالاصطلاح .

والاتصال المقبول يسمى (صورة) .

ولا يتصور جسم لا اتصال فيه .

ولا يتصور اتصال إلا فى متصل .

ولا امتداد إلا فى ممتد .

والمتصل — وفى نسخة « فالمتصل » — غير — وفى نسخة « عين »— الاتصال بالحد والحقيقة ، وليسا يتباينان بالمكان — وفى نسخة « ولا يباينه فى المكان » — ولا يمكن أن يتميز — وفى نسخة « يميز » — أحدهما عن الآخر بإشارة الحس ، ولكن بإشارة العقل يتميزان — وفى نسخة « يتميز » — إذ يحكم العقل على أحدهما بما لا يحكم به على الآخر ، وهو قبول الانفصال الذى حكم باستحالته على الاتصال ، وقد حكم العقل — وفى نسخة بدون كلمة « العقل »— بثبوته على شيء ، فذلك الشيء هو غير الاتصال .

فقد أدرك العقل لا محالة تغايراً ، والشيء لا يغاير نفسه بحال .

فهذا برهان إثبات الهيولى والصورة فى كل جسم .

* * *

وأما ذات الإله .

وذات العقل .

وذات العرض — وفى نسخة ، «وذات النفس» بدل « وذات العرض » — فلا — وفى نسخة « فلم» — يمكن أن يفرض فيها — وفى نسخة « فيه » — اتصال وانفصال فلم يلزم أن يكون فيها — وفى نسخة « فيه » — تركيب . وإنما الأجسام هى المركبة

بالضرورة من الصورة والهيولى لا محالة .

* * *

فإذن تحصل من مجموع ما سبق أن الحق هو الرأى الثالث ، وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ ، لا متناهية ، ولا غير متناهية .

إذ لو كانت أجزاء غير متناهية ، لا استحال قطع الجسم مسافة — وفى نسخة بدون كلمة « مسافة » — من طرف إلى طرف ؛ إذ لا ينتهى إلى النصف ، ما لم ينته إلى نصف النصف ، وكذا — وفى نسخة « وكذلك » — نصف نصف النصف ، وتكون ثمة أنصاف لا نهاية لها ، فلا يمكن قطعها .

ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل ، ولكن بالقوة . وإنما يحصل له جزء ، إذا جزئ . ويحصل فيه قطع ، إذا قطع . ويحصل فيه قسمة إذا قسم .

وقول القائل : الجسم منقسم ، إن لم يعن به أنه مستعد لأن يحدث فيه الانقسام فهو خطأ ، كقوله : إنه منقطع ومنفصل ؛ فإن الجسم الواحدالمتصل ، كيف يكون منقطعاً ومنفصلا ؟

نعم يكون مستعداً له . والانقسام ، والانقطاع ، والتجزؤ — وفى نسخة « والتحرك » بدل « والتجزؤ » — ، عبارات مترادفة وكلها ثابتة — وفى نسخة « ثابت » — فى الجسم الواحد ، بالقوة لا بالفعل . وإنما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة :

إما قطع بتفريق الأجزاء .

وإما بأن يختلف فيه العرض ، كالخشب الملون — وفى نسخة « الملمع » — ، إذ يكون الأبيض غير الأسود .

وإما بالوهم ، وهو أن تصرف وهمك — وفى نسخة « توهمك »— إلى طرف دون غيره ، فيكون ما صرفت — وفى نسخة « نصبت » — إليه — وفى نسخة « عليه »— توهمك ، — وفى نسخة « بوهمك » — غير ما قطعت — وفى نسخة « قطع » — الوهم عنه .

فيكون — وفى نسخة « ويكون » — وضع الوهم عليه كوضع الإصبع .

ومهما وضعت الإصبع على طرف ، كان المماس لإصبعك غير المباين ،

فيحدث به انقسام — وفى نسخة « فيه الانقسام » —

فكذا متعلق وهمك ، يتميز عما لم يتعلق به فمن — وفى نسخة « فعن » — هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحداً لا جزء له ؛ لأنه سباق إلى تعيين الأطراف وتخصيص بعض الأجزاء بالتقديرات ، فيكون الجسم عند ذلك منقسما انقساماً حاصلا من الوهم ، ولم يكن له فى حد نفسه — وفى نسخة بدون كلمة « حد » — انقسام ، بل حدث بفعل الوهم .

نعم كان مستعداً لفعل الوهم ، ولظهور هذا الاستعداد ، وسهولة حصول المستعد له ، وعدم — وفى نسخة « وعجز » — انفكاك الخيال عنه ، لا يكاد الوهم يطمئن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المتشابه — وفى نسخة « المتساوية » — الأجزاء كالماء الواحد ؛ واحد . بل نقول : اعلم أن الماء الذى فى أسفل الكوز ، غير الماء الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — على سطح الكوز .

وهذا صدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماسة .

ثم نقول : الوهم يفرض جزأين غير مماسين للكوز ، فما على جانب اليمين بالضرورة — وفى نسخة بحذف عبارة « بالضرورة » — غير ما على جانب اليسار .

وهذا أيضاً صدق . وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار . أو القرب — وفى نسخة « والقرب » — من سطح الكوز أو وسطه . وكل ذلك يوجب انقساماً .

ولكن إذا نفى هذه الاختلافات كلها ، واعتبر جسم [1] واحد متشابه من كل وجه ، حكم العقل بأنه واحد ، وليس له جزء بالفعل ، ولكنه قابل للتجزئة .

فهذا كشف الغطاء فيه .

(١) كذا فى الأصلين معاً ، ولعل الصواب (واعتبرت — أى المياه — جسما واحداً متشابهاً) .

القول فى تلازم — وفى نسخة « ملازمة » — الهيولى والصورة

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها — وفى نسخة « بنفسه » — دون الصورة ، البتة ، بل يكون أبداً وجودها مع الصورة .

وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى .

والدليل : على أن الصورة لا توجد خالية — وفى نسخة « خالياً » — عن الصورة أمران :

الأول : أنه لو وجدت — وفى نسخة « وجد » — لكان لا يخلو .

إما أن تكون مشاراً إليها — وفى نسخة « أن يكون مشاراً إليه » — وإلى جهته — وفى نسخة « فى جهة » — باليد إشارة حسية .

أو لم تكن .

فإن كانت مشاراً إليها — وفى نسخة « فإن كان مشاراً إليه » — فلها — وفى نسخة « فله » — إذن جهتان . فما يأتيه من جهة يلتى منه غير الذى يلتى ما يأتيه من الجهة الأخرى — وفى نسخة « فما يلتى منها ما يأتيها من جهة غير الذى يلتى منها ما يأتيها من الجهة الأخرى — فتكون منقسمة — وفى نسخة « فيكون منقسما » — فيكون فيه صورة الجسمية — وفى نسخة « وتكون صورة جسمية » — إذ لا معنى للصورة — وفى نسخة « لصورة » — الجسمية وحقيقتها ، إلا قبول القسمة ، وإن لم تكن مشاراً إليها — وفى نسخة « وإن لم يكن مشاراً إليه » — :

فهو باطل من حيث إنه إذا حلت بها — وفى نسخة « به » — الصورة .

فإما أن تكون فى كل مكان .

أو لا تكون فى مكان أصلا — وفى نسخة « أو لا تكون أصلا فى مكان » — أو تكون فى مكان دون مكان .

والأقسام الثلاثة باطلة ؛ فالمفضى إليها باطل — وفى نسخة « إليها محال » —

أما بطلان كونها — وفى نسخة « كونه » — فى كل مكان ، أولا فى مكان ، فظاهر ، وأما بطلان اختصاصها — وفى نسخة « اختصاصه » — بمكان دون مكان ، فمن حيث إن الصورة — وفى نسخة « صورة » — الجسمية ، من حيث إنها جسمية ، لا تستدعى مكاناً معيناً ، بل سائر الأماكن بالنسبة إليها واحدة — وفى نسخة « واحد » — فيكون الاختصاص بأمر زائد على الجسمية .

وذلك بأن يقال : الهيولى كانت — وفى نسخة « كان » — فى مكان مشار إليه ، فصادفتها — وفى نسخة « فصادفته » — الصورة فيه ، واختصت — وفى نسخة « فاختص » — به ، فإذا لم تكن الهيولى مشاراً إليها — وفى نسخة « فإذا لم يكن الهيولى مشاراً إليه » — استحال — وفى نسخة « استحال فيها » — اختصاص مكان به — وفى نسخة « اختصاص بمكان » — دون مكان .

فإن قيل : فهذا يلزم فى أصل الجسم ؛ فإنه لا — وفى نسخة « لم » — يختص بمكان دون مكان ، وهو من حيث إنه جسم يناسب سائر الأماكن ، على وجه واحد .

قيل : لا جرم نقول : كما أنه — وفى نسخة « إنه كما » — لا يتصور وجود هيولى قائمة بالفعل ، من غير زيادة صورة حالة فيها — وفى نسخة « فيه » — لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية ، ما لم ينضم إليه أمر زائد على صورة الجسمية يتم نوعه .

كما لا يتصور حيوان مطلق ، لا يكون فرساً ، ولا إنساناً ، ولا غيرهما — وفى نسخة « ولا غيره » — بل لابد وأن ينضاف الفصل إلى الجنس ، حتى يتم النوع ويحصل الوجود — وفى نسخة « وجه الوجود » —

فإذن ليس فى الوجود جسم مطلق أصلا ، بل جسم خاص ، كسماء ، وكوكب ، ونار ، وهواء ، وأرض ، وماء ، وما هو مركب — وفى نسخة « وماءمركب » — من هذه ، فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض ، لصورتها — وفى نسخة « بصورتها » — كالأرض — وفى نسخة « فالأرض » — بصورة — وفى نسخة « لصورة » — الأرضية استحقت — وفى نسخة « استحق » — المركز .

والنار لصورة — وفى نسخة « بصورة » — النارية ، استحقت — وفى نسخة « استحق » — مجاورة المحيط . وكذا سائر الأنواع .

فإن قيل : فيبقى الإلزام فى أجزاء مكان — وفى نسخة « فى أحد أجزاء مكان » — نوع واحد ، وهو أن يشار إلى جزء من الماء فى البحر ، ويقال : هذا من حيث إنه ماء ، ليس يستحق هذا الجزء من المكان ، بل لو كان إلى وسط البحر ، أبعد، أو أقرب ، كان ممكناً ، فما الذى خصصه به ؟

فيقال : إن — وفى نسخة « لأن » — صورة المائية التى فى ذلك الماء ، صادفت الهيولى التى حلت فيها فى ذلك المكان ؛ لأن الهواء مثلا هو الذى ينقلب ماء ، وقد كان ذلك الهواء موجوداً ثمت — وفى نسخة بدون كلمة « ثمت » — ثم وافاه — وفى نسخة « ملاقاة » — السبب المبرد — وفى نسخة « السبب كالبرد » — الذى — وفى نسخة « هو الذى » — أحاله ماء، فبقى ماء ثمت — وفى نسخة « ثم » — ولم تكن الهيولى ثمّ من غير صورة بل مع — وفى نسخة « بل هو مع » — صورة الهوائية ، فخلعتها — وفى نسخة « فخلعها » — ولبست — وفى نسخة « ولبس » — صورة المائية .

فهذا أحد الأسباب .

ومن الأسباب أن ينتقل إليه بسبب محرك أو غيره .

فأما محض — وفى نسخة « مجرد » — المائية فلا تقتضى جزءاً معيناً من أجزاء — وفى نسخة « جملة أجزاء » — حيز الماء ، بل أمر زائد عليه ، من جنس ما ذكرناه .

فإذن بان أن الهيولى لا تتقوم بنفسها — وفى نسخة « بنفسه » — دون الصورة .

الدليل الثانى : « أن الهيولى إذا فرضت مجردة عن الصورة ، فلا تخلو :

إما أن تنقسم . أو لا تنقسم

فإن كانت تنقسم — وفى نسخة « فإن كان ينقسم » — فإذن فيها — وفى نسخة « فيه » — الصورة — وفى نسخة « صورة » — الجسمية .

وإن كانت — وفى نسخة « كان » — لا تنقسم فلا تخلو :

إما أن تكون نبوتها[1] — وفى نسخة « نبوته » — عن قبول القسمة ، طبعاً لها — وفى نسخة « له » — ذاتيًا ، أوعارضاً — وفى نسخة «أوعرضاً» — غريباً ينافيه .

فإن كان ذاتياً استحال أن تقبل الانقسام ، كما يستحيل أن ينقلب

١) يعنى [إباؤها] .

العرض جسما ، والعقل جسما .

وإن كان ذلك عارضاً غريباً فيها — وفى نسخة « فيه » — فإذن فيها — وفى نسخة « فيه » — صورة ، وليست — وفى نسخة « وليس » — خالية — وفى نسخة « خاليا » — عن الصورة . ولكن تلك الصورة مضادة — وفى نسخة « تضاده » — للصورة — وفى نسخة « لصورة » — الجسمية .

هذا مع أن الصورة — وفى نسخة « صورة » — الجسمية ، لا ضد — وفى نسخة « لا تضاد » — لها كما سيأتى عند ذكر التضاد .

فإن قيل : فبم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهيولى ، ولكن يقول : هى — وفى نسخة « هو » — عرض فيها — وفى نسخة « فيه » — لازم لها — وفى نسخة « له » —

قيل : وفى نسخة « يقال له » — هذا محال ؛ لأن الموضوع متقوم بنفسه ، دون العرض فى العقل ، وإن كان قد لا يفارق فى الوجود ، فللعقل طريق إلى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ، ويقول :

هل هو مشار إليه ، أم لا ؟

وهل هو منقسم ، أم لا ؟

ويرجع الدليلان المذكوران بعينهما ، مع زيادة إشكال ، وهو :

أن الهيولى فى نفسها — وفى نسخة « نفسه » — إذا لم تكن مشاراً إليها — وفى نسخة « يكن مشاراً إليه » — وصارت الإشارة إلى الصورة التى هى عرض ، والعرض قائم فى ذات الموضوع .

فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه ، فينبغى أن يكون مبايناً للعرض المشار إليه ، ولا يكون — وفى نسخة « فلا يكون » — محلا له ، ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً فى ذاته — وفى نسخة « ولا يكون العرض قائماً فى ذاته » — إذ يصير مشاراً إليه . وذلك كله محال .

فلاح أن الهيولى لا توجد دون الصورة . وأن الصورة الجسمية والهيولى أيضاً ، لا يوجدان دون أن ينضاف إليهما — وفى نسخة « إليها » — الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم ؛ لأن كل جسم إذا خلى وطبعه ، طلب موضعاً يستقر فيه ،

وليس ذلك له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — لكونه جسما ، بل لزائد .

وكل جسم فإما أن يكون :

سريع الانفصال أو عسره أو ممتنعه

وكل ذلك ليس بمحض الجسمية ، بل لزائد — وفى نسخة « بزائد » — عليه .

فإذن لابد من الزائد — وفى نسخة « التزايد » — أيضاً ، حتى يتم الوجود .

وقد تحصل من ذلك أن الجسم جوهر ، وهو مركب من جوهرين : صورة ، وهيولى ، ليس تركيبهما بطريق — وفى نسخة « لطريق » — الجمع بين مفترقين هما — وفى نسخة « بل هما » — موجودان دون التلفيق ، بل هو تركيب عقلى ، كما وقعت الإشارة إليه .

القول فى الأعراض

لابد من قسمة الأعراض بعد قسمة الجواهر — وفى نسخة « الجوهر » — وهى منقسمة أولا إلى قسمين :

أحدهما : ما لا يحتاج — وفى نسخة « أحدهما : لا يحتاج » — فى تصور ذاته الى تصور أمر خارج منه .

والثانى : ما يحتاج — وفى نسخة « والثانى : يحتاج » —

فأما الأول : فهو نوعان — وفى نسخة « فنوعان » — :

الكمية والكيفية .

أما الكمية : فهى العرض الذى يلحق الجوهر .

بسبب التقدير .

والزيادة والنقصان .

والمساواة .

مثل : الطول ، والعرض ، والعمق ، والزمان .

فإن هذا لا يحتاج فى تصوره إلى الالتفات إلى شىء خارج منه .

ويقع بسببه قسمة الجواهر .

والنوع — وفى نسخة « النوع » — الثانى : الكيفية ، وهى التى لا يحوج تصورها إلى الالتفات إلى — وفى نسخة « تصور » بدل « الالتفات إلى » — أمر خارج ، ولا يقع بسببها — وفى نسخة « بسببه » — قسمة للجواهر — وفى نسخة « للجوهر » —

ومثالها — وفى نسخة « ومثاله » — من المحسوسات ، المدركات بالحس :

كالألوان — وفى نسخة « الألوان » بدل « كالألوان » — والطعوم ، والروائح — وفى نسخة « والأراييح » — والخشونة — وفى نسخة « وكالخشونة » — والملاسة ، واللين ، والصلابة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحرارة ، والبرودة .

ومن غير المحسوسات : ما هو استعداد لكمال ، أو نقيضه ، كقوة

المصارعة ، والمصحاحية ، وكالضعف والممراضية .

ومنها ما هو كمال ، كالعلم ، والعقل — وفى نسخة « والعفة » بدل « والعقل » —

وأما — وفى نسخة « فأما » — القسم الآخر ، المحوج إلى الالتفات إلى أمر آخر ، فهو — وفى نسخة « فهى » — سبعة :

الإضافة ، والأين — وفى نسخة « وأين » — ومتى ، والوضع ، والجدة ، وأن يفعل ، وأن ينفعل .

فأما — وفى نسخة « أما » — الإضافة : فهى حالة للجوهر تعرض بسبب كون غيره فى مقابلته ، كالأبوة ، والبنوة ، والأخوة ، والصداقة ، والمجاورة ، والموازاة ، وكونه على اليمين والشمال .

إذ الأبوة ليست للأب ، إلا من حيث وجد الابن فى مقابلته ،

وأما الأين : فهو كون الشىء فى المكان — وفى نسخة « مكان » — مثل كونه فوق ، وتحت .

وأما متى : فهو كون الشىء فى الزمان ككونه فى الأمس — وفى نسخة « بالأمس » — وعام أول ، واليوم .

وأما الوضع : فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض — وفى نسخة « نسبة لبعض أجزاء الجسم ، بعضها إلى بعض » — ككونه جالساً ، ومضطجعاً ، وقائماً — وفى نسخة « وقاعداً » بدل « وقائماً » — إذ باختلاف وضع الساقين من الفخذين يختلف القيام والقعود .

وأما الجدة : وتسمى (الملك) أيضاً فهو — وفى نسخة (« وهو » — كون الشىء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله ، ككونه متطلسا ، ومتعمماً ، ومتقمصاً ، ومتنعلا ، وكون الفرس ملجماً ومسرجاً — وفى نسخة « مسرجاً وملجماً » —

فإن لم يكن محيطاً ، وكان متنقلا[1] بانتقاله — وفى نسخة « متصلا » بدل « متنقلا بانتقاله » — لم يكن منه . فمن — وفى نسخة « فإن من » — وضع القميص على رأسه ، لم يكن متقمصاً ، وإن كان محيطاً ، ولم يكن متنقلا بانتقاله — وفى

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها (منتقلا) بقرينة المصدر الذى بعده .

نسخة « متصلا » بدل « متنقلا بانتقاله » — لم يكن من — وفى نسخة « لم يلزم » — الملك ؛ فإن البيت محيط بالشخص ، والإناء بالماء ، ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحاطين — وفى نسخة « المحاط » —

وأما أن يفعل : فهو كون الشىء — وفى نسخة بدون كلمة « الشىء » — فاعلا ، فى حال — وفى نسخة « حالة » — كونه مؤثراً فى الغير بالفعل ، ككون النار محرقة ، فى وقت حصول الإحراق — وفى نسخة « الاحتراق » — بالفعل ، وكونها مسخنة .

وأما الانفعال : فما يقابله ، وهو استمرار تأثر — وفى نسخة « تأثير » — الشىء — وفى نسخة « الشمس » — بغيره ، كتسخن الماء ، وتبرده ؛ وتسوده وتبيضه ، والتسخن غير السخونة ، والتسود غير السواد ؛ فإن السخونة والسواد — وفى نسخة « السواد والسخونة » — من الكيفية التى لا تحتاج فى تصورها — وفى نسخة « تصورهما » — إلى الالتفات إلى الغير .

وإنما نعنى بالانفعال ، التأثر والتغير — وفى نسخة « التأثير والتغيير » — والانتقال من حال إلى حال ، حيث تتزايد السخونة ، أو تنتقص .

فإن كان مستقراً كان متكيفاً بالسخونة ، ولم — وفى نسخة « فلم » — يكن منفعلا . فليفهم هذا الفرق .

القول فى أقسام آحاد هذه الأعراض
وإقامة الدليل على أنها أعراض

أما الكمية : فهى نوعان :

متصلة ومنفصلة

والمتصلة أربعة أقسام :

الخط والسطح

والجسم والزمان

أما الخط : فهو الطول ، وهو الذى لا يوجد فيه الامتداد والمقدار إلا فى جهة واحدة ، وتكون فى الجسم بالقوة، فإذا صار بالفعل يسمى (خطا)

والثانى : ما هو امتداد فى — وفى نسخة « من » — جهتين ، وهو[1] الطول والعرض ، وهو فى الجسم بالقوة ، وإنما يحصل بالفعل بقطع الجسم — وفى نسخة بدون كلمة « الجسم » — ويسمى (سطحا) ونعنى : (السطح) الوجه الظاهر من الجسم ، وهو منقطعه .

والثالث : أن يكون له ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — امتدادات . وهو (الجسم) .

فالوجه الذى يلاقيه المماس ، إذا لم يعتبر شىء من باطن الجسم سواه ، هو السطح ، وهو عرض ؛ لأنه لم يكن ، وكان الجسم موجوداً ، فلما — وفى نسخة « فكما » — قطع — وفى نسخة « يقطع » — الجسم ، ظهر — وفى نسخة « يظهر » — فى الجسم .

وهذا معنى العرض .

وكما أن السطح عبارة عن منقطع الجسم .

فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه .

(١) كذا فى الأصول ، ولعلها (وهما) .

والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه .

ومهما كان السطح عرضاً ، فلا يخفى أن الخط والنقطة — وفى نسخة « أن النقطة والخط » — أولى بالعرضية .

ثم النقطة لا مقدار لها ؛ إذ لو كان لها قدر وامتداد واحد ، صارت — وفى نسخة « صار » — خطا . وإن كان لها قدران صارت سطحا — وفى نسخة « وإن كان لها قدر فى جهتين صار سطحاً » — وإن كان لها قدر فى ثلاث جهات صارت — وفى نسخة « صار » — جسما

ويمكن أن يتصور الخط ، والسطح ، والجسم ، بتوهم الحركة .

فالنقطة إذا تحركت حصل الخط .

والخط إذا تحرك لا فى جهة امتداده، حصل السطح .

والسطح إذا تحرك — وفى نسخة « وإذا تحرك السطح » — لا فى جهة امتداده حصل الجسم .

وهذا ربما يظن أنه تحقيق ، وأن الخط يحصل من حركة النقطة، وهو محال ، بل هو أمر توهمى؛ إذ النقطة لا تتحرك ما لم يكن مكان ، ولا يكون مكان ما لم يكن جسم .

فيكون الجسم سابقاً فى الحصول على السطح ، والسطح على الخط ، والخط على النقطة ، والنقطة على فرض الحركة فى النقطة .

وأما — وفى نسخة « فأما » — الزمان : فهو عبارة عن مقدار الحركة . وسيأتى فى الطبيعيات .

وأما الكمية المنفصلة : فنعنى بها العدد ، وهو أيضاً عرض ؛ لأن العدد يحصل من تكرر الآحاد ؛ فإن كان الواحد والوحدة — وفى نسخة بدون عبارة « والوحدة » — عرضاً ، كان العدد الحاصل منه ، أولى بالعرضية .

وإنما تفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة ، بشىء :

وهو أنه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك ، يصل أحد الطرفين بالآخر ؛ إذ — وفى نسخة بدون كلمة « إذ » — ليس بين الثانى والثالث اتصال ، ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين ، يصل — وفى نسخة « ويصل » — أحدهما بالآخر ، كما

تصل النقطة المشتركة الموهومة فى وسط الخط ، بين طرفى الخط .

وكما يصل الخط بين طرفى السطح .

وكما يصل السطح الموهوم بين طرفى الجسم .

وكما يصل الآن بين طرفى الزمان الماضى ، والمستقبل .

وآية أن الوحدة عرض، أنها تكون : إما فى ماء ، أو إنسان ، أو فرس .

ومعنى المائية شىء ، ومعنى الوحدة شىء ؛ ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة اثنين ، وبالجمع واحداً ، فيطرأ عليه الوحدة والاثنينية ، فهو موضوع وهذا عارض .

نعم الإنسان الواحد لا يصير اثنين ؛ فإن هذا عرض لازم له ، وذلك لا ينافى كونه عرضاً .

فإذن الوحدة — وفى نسخة « الواحد » — معنى موجود — وفى نسخة « معقول » — فى موضوع — وفى نسخة « لموضوع » — ذلك الموضوع متقوم فى ذاته بحقيقته دون فرض الوحدة . وهو المراد بالعرض .

وأما الكيفية : فنورد منها مثالين :

الألوان والأشكال

فنقول : السواد عرض ؛ لأنه لو فرض لا فى موضوع ، فلا يخلو :

إما أن يكون مشاراً إليه ومنقسما .

أو غير مشار إليه ولا منقسم .

فإن لم يقبل الإشارة والقسمة ، لم يقبل المقابلة ، ولم يدرك بالبصر .

والسواد ليس — وفى نسخة « وليس » — عبارة إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — عن هيأة تقع من الرائى فى جهة مخصوصة ، ويدركه البصر ، ويقبل الانقسام .

وإن كان منقسما ، فكونه سوادا ، غير كونه منقسما ؛ إذ كونه منقسما يشترك فيه البياض والسواد ، ويختلفان فى السوادية والبياضية .

ونحن لا نعنى بالجسم إلا المنقسم .

فهو إما أن يقال : (فى منقسم) وهو العرض .

وإما أن يقال : (هو عين المنقسم) وهو محال ؛ إذ حقيقه الانقسام هو

حقيقة — وفى نسخة بدون كلمة « حقيقة » — الجسمية ؛ إذ لا نعنى بالجسمية سواه .

وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لاعينه .

نعم لا يتميز السواد عن محله ، بالإشارة الحسية ، ولكن يتميز بإشارة العقل، كما ذكرناه فإذن هو عرض .

وأما الأشكال : فهى أيضاً أعراض ؛ لأن الشمعة تختلف عليها الأشكال ، وهى مستمرة الوجود .

فإذن التدوير ، والتربيع ، والتثليث ، كل ذلك من الكيفية ، وهى أعراض .

وقد ينازع فى وجود الدائرة ، ويقال : لا يتصور شكل معين — وفى نسخة « يتعين » — فى وسطه نقطة ، جميع الخطوط الخارجة — وفى نسخة بدون كلمة « الخارجة » — منها إلى المحيط متساوية .

ويدل على إثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس .

وهو إما مركب .

وإما مفرد .

والمركب لا يكون إلا من مفرد ، فلا — وفى نسخة « ولا » — بد من إثبات المفرد .

والمفرد هو الذى ليس فيه طبائع مختلفة ، بل طبع واحد متشابه — وفى نسخة « متساو » — كطبع الهواء ، والماء .

فهذا إذا خلى منه مقدار ونفسه — وفى نسخة « بنفسه » — .

فإما أن يكون له من ذاته شكل .

أو لا يكون .

وباطل أن لا يكون — وفى نسخة « أن يكون » — له شكل ؛ إذ يكون ذلك غير متناه ، وقد فرضنا قدراً متناهياً منه .

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — حدث له شكل ، فهو إما كرة ، أو مربع ، أو غيرهما — وفى نسخة « أو غيره » —

ومحال — وفى نسخة « وباطل » — أن يكون غير — وفى نسخة « غيره » — كرة ؛ لأن الطبع المتشابه ، فى محل متشابه ، لا يوجب شكلا مختلفاً ، حتى يقتضى فى

بعضه خطا ، وفى بعضه زاوية .

ولا متشابه فى الأشكال إلا الكرة ، فواجب أن يكون شكله كريا .

ومهما قطعت الكرة قطعاً مستقيما ، كان المقطع — وفى نسخة « المنقطع » — دائرة بالضرورة ، فقد ثبت إمكان الدائرة ، وهى أصل الأشكال .

فقد ثبت أن الكمية والكيفية عرضان

وأما — وفى نسخة بدون عبارة « فأما » — السبعة الباقية : فلا تخفى عرضيتها ؛ لأنها لا تخلو عن إضافة شيء إلى شيء ، ولا بد من شيء حتى تمكن إضافته .

فالفعل نسبة شيء إلى شيء بالتأثير ، فلا بد من شيء موجود أولا حتى يؤثر .

والانفعال نسبة شيء إلى غيره بالتأثر — وفى نسخة « بالتأثير » — فلا بد — وفى نسخة « ولا بد » — من شيء أولا حتى ينفعل .

وأما الأربعة البواقى فهى محتاجة إلى الموضوع أيضاً ؛ لأنها نسب إما إلى زمان ، أو مكان ، أو إلى محيط ، أو جزء — وفى نسخة بدون عبارة « وأما الأربعة البواقى . . إلى قوله : أو جزء » — ولا بد من شيء أولا ، حتى ينفعل ولابد من شيء حتى يكون إما فى زمان أومكان — وفى نسخة « أو فى مكان » — أو على وضع ، أو هيأة — وفى نسخة بدون عبارة « أو هيأة » —

* * *

فإذن هذه التسعة أعراض .

فإذن الوجود يطلق على عشرة أشياء ، هى الأجناس العالية :

واحد جوهر .

وتسعة أعراض .

ولا يمكن تعريفها بالحد — وفى نسخة « بالحد أولا » — ؛ إذ لا جنس أعم منها ، والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل ، فهى مساوية للوجود فى أنها لا تقبل الحد ، ولكنها تقبل الرسم ، دون الوجود ، إذ لا شيء أشهر من الوجود — وفى نسخة « لا أشهر من الوجود شيء » — حتى يعرف به . فأما هذه الأمور ، فغامضة ، فيمكن أن ترسم بما هو أشهر منها — وفى نسخة « منه » —

وتسمى هذه العشرة (المقولات العشرة) .

فإن قيل : فاسم الوجود لهذه العشرة ، بالاشتراك ، أو بالتواطؤ ؟

قلنا : لا بالاشتراك ، ولا بالتواطؤ .

وقد ظن ظانون أنه بالاشتراك ، وأن العرض لا يشارك الجوهر فى وجود — وفى نسخة « فى الوجود » — بل لا معنى لوجود الجوهر إلا نفس الجوهر ، ولا لوجود الكمية إلا نفس الكمية .

وإنما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تتشارك — وفى نسخة « لا تشارك » — البتة فى المعنى ، كلفظ (العين) لمسمياته — وفى نسخة « لمسمياتها » —

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن قولنا (الجوهر موجود) كلام مفيد مفهوم . ولو كان وجود الجوهر ، عين الجوهر ، لكان قولنا (الجوهر موجود) — وفى نسخة بدون عبارة « قولنا (الجوهر موجود) » — كقولنا : (الجوهر جوهر)

وإذا قلنا : (الفعل والانفعال ليسا بموجودين) ربما يصدق فى بعض الأحوال .

وقولنا (الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال) لا يصدق قط .

فلو كان قولنا (موجود) هو كقولنا : (فعل) كان قولنا (الفعل ليس بموجود) كقولنا (الفعل ليس بفعل)

والثانى : أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد فى كل شيء على اثنين ؛ إذ يقال : (الشيء إما أن يكون موجوداً ، أو معدوماً)

فإن لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة ، فلا تكون القسمة محصورة فى اثنين ، بل لا يكون هذا الكلام مفهوماً .

بل ينبغى أن يقال : الشيء :

إما جوهر ، وإما كيفية ، وإما كمية ، إلى بقية العشرة . فتكون القسمة عشرة ، لا اثنين .

وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن (الأنية) التى هى عبارة عن الوجود غير (الماهية) ولذلك يجوز أن يقال :

ما الذى جعل الحرارة موجودة ؟

وما الذى جعل السواد فى الحيز موجوداً ؟

ولا يجوز أن يقال :

ما الذى جعل السواد لوناً ؟

وما الذى جعله سواداً ؟

ويعرف تغاير (الأنية) و (الماهية) بإشارة العقل ، لا بإشارة الحس ، كما يعرف تغاير الصورة ، والهيولى .

فإن قيل : إن صح هذا ، فليكن متواطئاً ، أعنى اسم الوجود على العشرة .

قيل : إنما أطلق اسم المتواطئ على ما يتناول مسمياته تناولا واحداً من غير تفاوت .

ومن غير تقدم وتأخر — وفى نسخة « ولا تأخر » —

كالحيوانية للإنسان والفرس .

والإنسانية لزيد وعمرو .

إذ ليس أحدهما أولى من الآخر — وفى نسخة « إذ ليس لأحدهما أولى من الآخر » —

ولا هو أقدم لأحدهما من الآخر — وفى نسخة « ولا هو فى أحدهما أقدم من الآخر » —

والوجود يثبت للجوهر أولا ، وللكمية ، والكيفية ، بواسطته ، ولبقية الأعراض بواسطتهما .

فقد تطرق إليه التقدم والتأخر .

وأما التفاوت : فهو أن وجود السواد ، وهو هيئة قارة ، ليس كوجود الحركة ، والتغير ، والزمان ؛ إذ لا ثبات — وفى نسخة « ولا ثبات» بدل « إذ لا ثبات » — ولا قرار لها ، بل وجود الحركة ، والزمان ، والهيولى ، أضعف من وجود غيره .

فإذن هذه العشرة اتفقت فى الوجود من وجه ، واختلفت من وجه ، فكان[1] بين المتواطئ والمشترك ؛ فلذلك سمى هذا الجنس من الاسم (اسماً مشككاً) أو يسمى (متفقاً)

(١) يعنى (العشرة) .

فإذن قد ثبت — وفى نسخة « ظهر » — أن الوجود عرضى للأشياء كلها .

والماهيات — وفى نسخة « فالماهيات » — يعرض لها الوجود بعلة ؛ إذ ليس الوجود لها من ذاتها ، وكل ما ليس من ذات الشىء ، فهو له بعلة .

ولذلك — وفى نسخة « وكذلك » — كانت العلة الأولى ، وجوداً بلا ماهية زائدة ، كما سيأتى .

فليس الوجود إذن جنساً لشىء من الماهيات .

والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة هو كذلك ؛ لأن لكل واحدة منها ماهية فى ذاتها . وعرضيتها هى لها بالنسبة إلى محلها . فاسم العرضية لها بإزاء إضافتها إلى محلها ، لا بإزاء ماهياتها — وفى نسخة « ماهيتها » —

ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ، ونتشكك فى أنها أعراض ، أم لا ، ولا يمكن أن نتصور النوع ، ونشك فى وجود الجنس له ؛ إذ لا يتصور الإنسان — وفى نسخة إذ لا يتصور أن يتصور الإنسان » — السواد، ويشك فى كونه لوناً ، أو الفرس ويشك فى كونه جسما ، أو حيواناً .

وكذا لفظ الواحد ، وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشىء — وفى نسخة « بشىء » — من الماهيات .

فالوجود ، والعرض ، والوحدة ، ليست — وفى نسخة « ليس » — جنساً ولا فصلا لشىء من الماهيات العشر ، البتة .

فإذن قد قسمنا الموجود :

إلى جوهر وعرض

والجوهر إلى أربعة أقسام .

والعرض إلى تسعة أقسام :

وقسمنا بعض آحاد التسعة :

ودللنا على أنها أعراض .

فلنرجع إلى تقسيمات أخر للموجود .

قسمة ثانية

الموجود ينقسم إلى :

كلي وجزئي .

أما حقيقتهما فقد ذكرناها فى أول المنطق ، ونذكر الآن :

أحكامهما ولواحقهما .

وهى أربعة :

الأول : أن المعنى المسمى كلياً ، وجوده فى الأذهان ، لا فى الأعيان .

ولما سمع قوم قولنا[1] :

إن كل إنسان فهو واحد فى الإنسانية .

وأن كل سواد فهو واحد فى السوادية .

ظنوا أن السواد الكلى معنى واحد موجود :

والإنسان الكلى معنى واحد موجود — وفى نسخة بدون عبارة — والإنسان إلى ... موجود » —

(١) كان الأنسب بالغزالى ، وهو يذكرها فى هذا الكتاب على عهدة الفلاسفة ، كما صرح بذلك أول الكتاب ، أن لا يستعمل مثل هذه العبارات ؛ فإنها توهم أن المؤلف يعبر عن أفكار يؤمن بها ولذلك ، وهم قوم فظنوا : أن الغزالى ألف هذا الكتاب ، تعبيراً عن أفكار يؤمن بصحتها .

والأمر الذى لا ينبغى أن يغيب عن ذهن اللبيب أن كل هذا الذى يحكيه الغزالى عن الفلاسفة ، ليس الغزالى على خلاف معهم فيه ، فهو إذا عرض لما يعتقد صحته عرضه عرضاً قوياً ، لا عن قصد منه أن يفرق فى العرض بين ما يوافقهم فيه ، وما يخالفهم ، ولكن لأن حكاية ما يؤمن المرء بصحته ، تأخذ طابعاً غير ذلك الذى يأخذه ما يحكيه المرء وهو لا يؤمن بصحته ، لإختلاف درجة التحمس فى العرض التى لا بد أن تتأثر بدرجة مبررات الصحة ، فيما يؤمن به ، ودرجة مبررات الرفض فيما لا يؤمن به .

والنفس الكلى معنى واحد بالعدد ، موجود فى[1] أشخاص متعددة ، كالأب الواحد لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع .

وهو خطأ محض ؛ إذ لو كانت نفس واحدة بالعدد ، هى بعينها لزيد ، وهى

(١) قوله : (موجود فى أشخاص متعددة) يظهر أن معناه (موجود واحد لأشخاص متعددة) كما يفيده مثال الأب الواحد لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع ، وهذا الذى يذكر ليز يف ، شبيه بنظرية المثل التى تروى عن أفلاطون .

وأما وجود الكلى ، لا على هذا الوجه ، فلا ينكره الفلاسفة الذين يصور الغزالى أفكارهم فى هذا الكتاب توطئة للرد على ما يراه مستحقاً للرد عليه منها ، فى كتابه (تهافت الفلاسفة) يدل على ذلك قول ابن سينا فى الإشارات أول النمط الرابع ص ٤٣٥ طبع دار المعارف :

(اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك — ومن يستحق أن يخاطب — تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ؛ فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس . أو لا يكون

فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش ، من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك .

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ، بشىء من هذه الأحوال .

وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال .

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية ، التى لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف

وكذلك الحال فى كل كلى) .

ويقول « نصير الدين الطوسى » :

(والشيخ نبه — على فساد قول المخالف — بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هى عامة أو خاصة ، بل من حيث هى مجردة عن الغواشى الغريبة ، من الأين ، والوضع ، والكم ، والكيف مثلا ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذى هو جزء من زيد ، أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ، وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛ فإنه من حيث هو هكذا ، موجود فى الخارج) .

بعينها لعمرو ، وكان زيد عالماً ، وعمرو جاهلا ؛ لزم أن تكون النفس الواحدة عالمة وجاهلة ، بأمر واحد ، فى حالة واحدة . وهو محال .

ولو كان الحيوان الكلى موجوداً واحداً فى أشخاص ، لكان ذلك الواحد بعينه ، ماشياً وطائراً ، أوماشياً برجلين وبأربع . وهو محال .

ولكن الكلى وجوده فى الأذهان[1] .

ومعناه : أن الذهن يقبل صورة الإنسان لا محالة — وفى نسخة « يقبل لا محالة صورة الإنسان » — وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق إليه . فلو رأى بعد ذلك إنساناً غيره — وفى نسخة « فلو رأى إنساناً بعد ذلك غيره » — لم يتجدد فيه أثر ، بل يبقى على ما كان — وفى نسخة « لم يتجدد فيه أثر ، بل بقى فيه أثر ، بل بقى على ما كان » — وكذا إذا رأى ثالثاً ، ورابعاً .

ويكون النقش الحاصل فى الذهن أولامن زيد ، نسبته إلى كل إنسان فى عالم الله تعالى واحدة ؛ فإن أشخاص الإنسان لا تختلف فى حد الإنسانية البتة .

فلو — وفى نسخة « ولو » — رأى بعد ذلك سبعا حصلت — وفى نسخة « حصل » — فيه ماهية أخرى ، ونقش يخالف الأول .

فالحاصل من شخص زيد هوصورة شخصية فى الذهن . ومعنى كونه كلياً أن نسبته إلى كل شخص كائن من الناس ، وما سيكون ، وما كان ، واحدة ، وأن أى واحد — وفى نسخة « واحدة » — سبق — وفى نسخة « يسبق » — إلى الذهن ، حصل منه هذا النقش ، وأن الآخر بعده لا يزيد عليه .

ومثاله : إذا فرضت خواتم — وفى نسخة « خواتيم » — على النقش الواحد ، فوضع واحد على شمعة فحصلت منه — وفى نسخة « بدون عبارة « منه » — صورة فلووضعت الثانية والثالثة ، على ذلك الموضع ، بعينه — وفى نسخة « لعينه » — لم يتغير النقش الأول ، ولم يتأثر المحل .

---

(١) قارن هذا بما سقناه من نصوص ابن سينا والطوسى فى الهامش ص١٧٤ . وظاهر هذا أنه تصوير لما يروى عن أرسطو من أن الكلى موجود فى الذهن فقط ، والذى يستفاد من شرح الطوسى لابن سينا — الذى سقناه فى الهامش آنفاً — أنه موجود فى الخارج ضمن الأفراد .

وإلى جانب هذين الرأيين يوجد رأى أفلاطون الذى يرى وجود الكلى فى الخارج استقلالا .

فيقال : النقش الذى فى الشمعة هو نقش كلى ، أى هو نقش كلُّ الخواتم — وفى نسخة « هو نقش كل الخواتيم » — بمعنى أنه يطابق الكل مطابقة واحدة . فلا — وفى نسخة « ولا » — يتميز بعضها بالنسبة إليه عن بعض .

فهذا معقول .

فأما — وفى نسخة « وأما » — أن يفرض نقش واحد بعينه ، هوفى خاتم الذهب وفى خاتم الفضة وفى خاتم الحديد — وفى نسخة « وفى خاتم الحديد ، وفى خاتم الفضة » — فهذا محال ، إلا أن يقال : هو واحد بالنوع .

وأما بالعدد ، فنقش كل خاتم غير نقش الآخر .

نعم — وفى نسخة « لكم » — تأثيراتها فى الشمعة تأثير واحد ، والنقش الحاصل من جميعها فى الشمع واحد .

فهكذا ينبغى أن يفهم انطباع حدود الأشيـــاء فى الذهن ، ومعنى كليتها — وفى نسخة « كليته » — .

فإذن الكلى ، من حيث إنه كلى ، موجود فى الأذهان لا فى الأعيان ، فليس فى الوجود — وفى نسخة « وجود » — الخارج إنسان كلى .

وأما حقيقة الإنسانية فهى موجودة — وفى نسخة « فموجودة » — فى الأعيان والأذهان جميعاً[1] .

---

(١) هكذا يفرق الغزالى — أو فى معنى أصح : من يحكى عنهم الغزالى هذا الرأى — بين الكلى من حيث إنه كلى ، فيقول : إنه موجود فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، وبين الحقيقة فيقول : إنها موجودة فى الأذهان والأعيان معاً .

ويفسر الغزالى وجود الكلى فى الذهن — رغم إنه من حيث وجوده فى الذهن هو صورة شخصية ، كما يصرح الغزالى نفسه — بأن نسبته إلى كل شخص ممن كان ، وممن هو كائن ، وممن يكون واحدة لا تختلف .

ويجعل الغزالى الموجود فى الخارج غير كلى ، مع أن الذى فى الخارج إذا قطعنا النظر عن عوارضه ، كما قطعنا النظر عن عوارض الصورة الذهنية ، كان صورة تطابق ما فى جميع الأفراد بعد صرف النظر عن عوارض هؤلاء الأفراد .

ومعنى ذلك أن الصورة الذهنية ، هى من حيث وجودها الذهنى ، صورة جزئية فى واقع الأمر ، واعتبارها كلية ، راجع إلى صرف النظر عن مشخصاتها الذهنية ، لكن هذا الاعتبار يمكن تطبيقه على الصورة الخارجية ، فاعتبارها جزئية دون ما فى الذهن تحكم لا مبرر له .

الحكم الثانى

إن الكلى لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة ، ما لم يتميز كل جزئى عن الآخر ، بفصل أو عرض . فإن لم يفرض إلا مجرد الكلى من غير أمر زائد ينضاف إليه لم يتصور فيه التعدد والتخصص .

فالسوادان — وفى نسخة « كالسوادان » — فى محل واحد ، فى حالة واحدة ، محال . بل السواد المطلق يصير اثنين ، بأن يكون بين الاثنين —وفى نسخة « اثنين »— تغاير لا محالة .

إما فى المحل ، كسوادين فى محلين .

أو فى الزمان — وفى نسخة « الزمانين » — كسوادين فى محل واحد ، فى زمانين . وأما إذا اتحد المحل والزمان ، لم يتصور التعدد .

وكذا لا يتصور إنسانان ، إلا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الإنسانية الكلية ، من مكان أو صفة ، أو غيرهما — وفى نسخة « وغيره » — لأنه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه ، وكانا اثنين ، لجاز أن يقال ، لكل إنسان : إنه إنسانان ، بل خمسة ، بل عشرة ، ولم — وفى نسخة « ولا » — يتميز عدد عن عدد .

وكذا فى كل سواد .

وهو ظاهر الإحالة .

وليكن — وفى نسخة « ولكن » — : برهانه انه إذا فرض فى محل واحد سوادان ، حتى قيل ذلك السواد ، وهذا السواد ، وتميز — وفى نسخة « تميز » بدون « الواو العاطفة »— كل واحد منهما — وفى نسخة بدون عبارة « منهما » — عن الآخر ، فقولنا ، لذلك

=ولعل الغزالى يعنى بـ (الحقيقة) التى يقول عنها : إنها موجودة فى الخارج والذهن ، هى الصورة مع ملاحظة تشخصاتها الذهنية حين تكون موجودة فى الذهن ، وتشخصاتها الخارجية حين تكون موجودة فى الخارج ، فإن حقيقة الإنسانية موجودة فى زيد الموجود فى الخارج ، وصورة زيد موجودة أيضاً فى الذهن .

السواد بعينه : إنه سواد ، وأنه هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — ذلك السواد بعينه ، هل هما — وفى نسخة بدون عبارة « هل هما » — واحد ، أم لا ؟

فإن كان واحداً ، حتى — فى نسخة بدون كلمة « حتى » — كان معنى قولنا : هو ذلك السواد بعينه .

فإذن كل ما قلنا له — وفى نسخة « فإذن كلما قلنا » — إنه سواد ، فقد قلنا : إنه ذلك السواد بعينه .

فإذن السواد الذى فرض آخر — وفى نسخة « للآخر » — هو أيضاً ذلك السواد بعينه

فليس ثمّ — وفى نسخة « ثمت » — تعدد

وإن كان تحت قولنا : هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا : سواد ، فقد انضاف إلى السوادية أمر زائد لا محالة ، فصار غير الآخر بالمغايرة فى ذلك المعنى الذى انضاف اليه ، وظهر — وفى نسخة بدون عبارة « وظهر »— أنه يستحيل أن تتعدد جزئيات كلى — وفى نسخة « كل »— واحد إلا بأن ينضاف إلى الكلى أمر زائد : إما فصل ، وإما عرض .

فإن كانت العلة الأولى واحدة مجردة ، لا تركيب فيها بفصل ، وعرض ، فلا يتصور فيها اثنينية البتة[1] .

(١) دليل جاء عرضاً لإثبات وحدانية الإله .

الحكم الثالث

إن الفصل لا يدخل فى حقيقة الجنس ، وماهية المعنى الكلى العام البتة . وإنما يدخل فى وجوده . والوجود غير الماهية .

بيانه : أن الإنسانية لا مدخل لها فى حقيقة الحيوانية ، بل حقيقة الحيوانية بكمالها ، تثبت فى العقل دون الإنسانية ، والفرسية ، وسائر الفصول ، لا كالجسمية ؛ فإنها لو غابت عن الذهن ، بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن .

ولو كانت الإنسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية ، كما كانت الجسمية شرطاً لها ، لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فإنه ليس بإنسان ، كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم ، والحيوانية للفرس — وفى نسخة بدون عبارة « فإنه ليس . . . إلى قوله : للفرس » — كاملة ؛ كما للإنسان .

فلا مدخل إذن للفصل فى ماهيات المعانى الكلية .

نعم لها مدخل فى صيرورة المعنى الكلى موجوداً ، حاصلا ، إذ لا يكون الحيوان موجوداً ، إلا أن يكون فرساً ، أو إنساناً ، أو غيره . ويكون الحيوان حيواناً ، دون الفرسية والإنسانية .

والوجود غير ، والماهية غير كما سبق .

وإذا ثبت هذا فى الفصل ، فهو فى العرض أظهر لا محالة — وفى نسخة « لا محالة أظهر » — فإن الإنسانية إذا لم تدخل فى حقيقة الحيوانية ، فبأن لا يدخل الطول والبياض — وفى نسخة « الطول والعرض » — أولى .

الحكم الرابع

أن كل عرضى للشىء فهو معلل ، وعلته

اما ذات الموضوع ، كالحركة إلى أسفل للحجر ، والتبريد — وفى نسخة « والتبرد » — للماء .

وإما خارج من ذاته ، كالسخونة للماء ، والحركة إلى فوق للحجر .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأن هذا العرض للذات :

إما أن يكون معللا .

أو لم يكن معللا .

فإن لم يكن معللا ، فهو إذن موجود بذاته ، وكل موجود بذاته فلا ينعدم بعدم غيره ، ولا يشترط وجود غيره لوجوده

والعرض يحتاج فى الوجود إلى ما هو عرض له لا محالة ، فلا يكون موجوداً بذاته ، فيكون معللا .

ثم علته لا تخلو :

إما أن تكون فى ذات الموضوع

أو خارجة — وفى نسخة « خارجاً » — عنه .

وهذا تقسيم حاصر لا محالة ، فكان برهاناً .

وكيفما كان السبب إما داخلا فى الموضوع ، أو خارجاً منه — وفى نسخة بدون عبارة « منه » — فلا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون وجوده حاصلا أولا ، حتى يكون سبباً لغيره — وفى نسخة « بغيره » — ولذلك يستحيل أن تكون الماهية سبباً لوجود نفسها .

فكل ماهية لها وجود زائد عليها ، فعلته غير الماهية ؛ إذ العلة لا بد وأن تكون موجودة ، حتى توجب لغيرها — وفى نسخة « لغيره » — وجوداً ، والماهية قبل الوجود لا تكون موجودة — وفى نسخة « موجود » — فكيف تكون علة للوجود — وفى نسخة « الوجود » —

فيلزم[١] من هذا أنه إن كان فى الوجود ما ليس بمعلل ، فلا تكون انيته غير ماهيته ، بل تكون الأنية ، هى الماهية ؛ إذ لو كان غيرها لكان عرضياً لها ، ولكان معللا بأمر سوى الماهية ، فيكون معلولا ، وقد فرضنا أنه غير معلول — وفى نسخة « معلل» — وهذا محال .

فإن قيل : المعنى الكلى للجزئيات ، قد يكون نوعيا ، كالإنسان لزيد وعمرو ، وقد يكون جنسيا ، كالحيوان للإنسان والفرس ، فبم يدرك الفرق ؟ وبم يعلم أن هذا الكلى هو النوعى الذى لا يقبل الانقسام إلا بالأعراض ، أو أنه هو الجنس الذى يقبل الانقسام بالفصول الذاتية ؟

فيقال : كل ما عرض عليك من الكليات ، فأردت أن تقدره موجوداً حاصلا ، معيناً .

وافتقرت — وفى نسخة «افتقرت » — فى تقديره إلى أن تضيف إليه معنى غير عرضى ، فهو جنسى .

وإن لم تفتقر إلا إلى العرضى ، فهو نوعى .

فكان إدراك التفرقة بين النوعى والجنسى ، موقوفاً على إدراك التفرقة ، بين الذاتى والعرضى كما سبق — وفى نسخة بدون عبارة « كما سبق » —

مثاله : أنه إذا قيل لك : أربعة ، أوخمسة ، لم تفتقر فى تقدير وجود الأربعة ، إلا أن تضيف إليها كونها جوزاً[٢] ، أو فرساً ، أو إنساناً .

وهذه الأمور عرضية للأربعة ، بل الأعداد — وفى نسخة « الأعدد » — وليست ذاتية فيه — وفى نسخة « فيها » —

فإنا ذكرنا أن معنى الذاتى ما لا يتم المعنى الذى له فى الفهم — وفى نسخة « ما لا يتم الذى المعنى ذاتى له فى الفهم » — إلا بفهم الذاتى أولا .

وأنت فى فهم الأربعة لا تفتقر إلى أن يخطر ببالك الجوز ، والفرس ، وغيره ، من المعدودات .

وإذا قيل لك عدَدٌ ، لم يمكنك أن تفرض للعدد — وفى نسخة « العدد » —

(١) دليل عرضى على عدم زيادة وجود الواجب على ماهيته .

(٢) يعنى به الصنف من الطعام الذى يؤكل كاللوز ، وما أشبهه .

موجوداً حاصلا ، بل يتقاضى الطبع أن يعلم أنه أى عدد هو ، وهو الموجود — وفى نسخة « أى عدد هو الموجود » — خمسة ، أو عشرة ، أو غيرهما . فإذا صار خمسة لم يفتقر بعده إلى شىء سوى تنويع المعدود ، به — وفى نسخة « المعدودية » — وهو عرضى بالإضافة إلى العدد ، لا ككونه خمسة ؛ فإنه ليس زائداً على العددية ، عارضاً ، طارئاً عليها ، بل هو حاصل عددية هذا العدد .

وهذه المعانى هى جلية فى النفس ، وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة فى شرحها ، حتى توجب فيها تعقيداً . فليكن الالتفات إلى المعنى ، لا إلى اللفظ — وفى نسخة « اللغة» — فهذا حكم الكلى .

قسمة ثالثة

للموجود

الموجود ينقسم إلى واحد ، وكثير ، فلنذكر أقسام الواحد ، والكثير ، ولواحقهما.

فأما — وفى نسخة « أما » — الواحد : فإنه يطلق حقيقة ومجازاً .

والواحد بالحقيقة ، هو الجزئى المعين ، ولكنه على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : وهى الحقيقة الحقة هو الجزئى — وفى نسخة « المرتبة الأولى : هى الجزئى» — الواحد الذى لا كثرة فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل .

وذلك كالنقطة ، وذات البارى جلت قدرته ، فإنه ليس منقسما بالفعل ، ولا هو قابل له ، فهو خال عن الكثرة بالوجود والإمكان ، والقوة والفعل . فهو الواحد الحق.

الثانية : الواحد بالاتصال وهو الذى لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه كثرة بالقوة ، أى هو قابل للكثرة ، كما إذا قلنا — وفى نسخة « قيل لنا » — هذا الخط واحد أو اثنان ، وهذا الجسم واحد أوجسمان. فإن كان فيه انقطاع حكمنا بالاثنينية ، وإن كان واحداً بالاتصال على سبيل التشابه ، قلنا : هو خط واحد ، وجسم واحد ، وماء واحد ؛ إذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل ؛ إلا أنه قابل للكثرة ، فمن

هذا الوجه ربما يظن — وفى نسخة « فربما يظن من هذا الوجه » — أنه ليس بواحد حقيقى ؛ لأن القوة القريبة من الفعل — وفى نسخة « بالفعل » بدل « من الفعل » — يظن أنه بالفعل ، وإلا فهو بالحقيقة واحد — وفى نسخة « واحدة » — وإنما الكثرة فيه بالقوة .

الثالثة : أن يكون واحداً بنوع — وفى نسخة « لنوع » — من الارتباط ، وفيه كثرة بالفعل ، كالسرير الواحد ، والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة — وفى نسخة « مخالفة » — تركب — وفى نسخة « كتركب » — أجزاء الإنسان من اللحم والعظم — وفى نسخة « من العظم واللحم » — والعروق — وفى نسخة « والعرق » — فهذا — وفى نسخة « وهذا » — واحد ؛ إذ يقال — وفى نسخة « ويقال » — سرير واحد ، وإنسان واحد ؛ وفيه كثرة حاصلة بالفعل ، باعتبار الأجزاء ، لا كالماء الواحد ، والجسم الواحد المتشابه ، فبين الرتبتين فرق .

هذا — وفى نسخة « وهذا » — فى الجزئى الذى اسم الواحد عليه حقيقة .

أما المجاز : فهو إطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة ؛ لاندراجها تحت كلى واحد ، وذلك خمسة :

الأول : الاتحاد بالجنس ، كقولك : الإنسان والفرس واحد بالحيوانية .

الثانى : اتحاد النوع ، كقولك : زيد وعمرو واحد بالإنسانية .

الثالث : الاتحاد بالعرض ، كما يقال : الثلج والكافور واحد بالبياض — وفى نسخة « بالبياضية » —

الرابع : فى النسبة — وفى نسخة « الاتحاد فى النسبة » — كقولك : نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة النفس إلى البدن ، واحدة .

الخامس : فى الموضوع ، كقولك فى السكر : إنه أبيض وحلو ، فتقول : الأبيض والحلو واحد ، أى موضوعهما واحد ، فصار الواحد مطلقاً على ثمانية معان .

ثم الاتحاد فى العرض : ينقسم بانقسام الأعراض .

فإن كان اتحاداً فى عرض الكمية ، فيقال له : المساواة .

وإن كان فى الكيفية ، فيقال — وفى نسخة « يقال » — له المشابهة .

وإن كان بالوضع ، فيقال — وفى نسخة « يقال » — له الموازاة .

وإن كان بالخاصية ، فيقال — وفى نسخة « فقال » — له المماثلة .

ومهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه ، فالكثير فى مقابلته أيضاً — وفى نسخة « فالكثير أيضاً فى مقابلته » — يتعدد بتعدده لا محالة .

ومن لواحق الواحد : الهو هو ، فإن الشىء إن كان واحداً فى نفسه ، واختلف لفظه أو نسبته ، فيقال : هو هو ، كما يقال : الليث هو الأسد . ويقال : زيد هو ابن عمرو .

وأما لواحق الكثرة : فالغيرية ، والخلاف ، والتقابل ، وكذا التشابه والتوازى ، والتساوى ، والتماثل ؛ فإن ذلك لا يعقل إلا فى اثنين أو أكثر منه ، فهو — وفى نسخة « فهى » — من لواحق الكثرة .

ولا بد من بيان أقسام التقابل وهى أربعة :

أحدها : تقابل النفى والإثبات ، كقولك ؛ إنسان ، لا إنسان .

والثانى : تقابل الإضافة .

كالأب والابن

والصديق والصدبق .

إذ أحدهما يقابل الآخر .

والثالث : تقابل العدم والملكة كما بين الحركة والسكون .

والرابع : تقابل الضدين كالحرارة والبرودة .

والفرق بين الضد والعدم أن يقال : العدم هو عبارة عن عدم الشىء عن الموضوع فقط ، لا عن وجود شىء آخر ، فالسكون عبارة عن عدم الحركة . ولو قدّر زوال السواد ، دون حصول لون آخر ، لكان هذا عدماً . فأما إذا حصل حمرة أو بياض ، فهذا وجود زائد على عدم السواد .

فالعدم هو انتفاء ذلك الشىء فقط .

والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشىء .

ولذلك يقال : إن السبب الواحد لا يصلح للضدين ، بل لا بد للضدين من سببين .

وأما الملكة والعدم فسببهما واحد ، وذلك الواحد إن حضر أوجب الملكة ، وإن غاب أو عدم ، أوجب العدم .

فعلة العدم ، هو عدم علة الوجود .

فعلة السكون هو عدم علة الحركة .

وأما تقابل المضاف : فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر — وفى نسخة « بقياس الآخر » — لا كالحرارة فإنها معلومة دون القياس إلى البرودة ، ولا كالحركة — وفى نسخة « ولا كالحرارة » — فإنها معلومة دون القياس إلى السكون .

وأما تقابل النفى والإثبات : فيفارق الضد والعدم ، فى إنه إنما يكون فى القول ، ويعم كل شىء .

وأما اسم الضد فلا يقع إلا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ، ولا يكفى هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ، ويتعاقبان ، ويكون بينهما غاية الخلاف ، كالسواد والبياض ، لا كالسواد والحمرة ؛ فإن الحمرة كأنها لون سالك من البياض إلى السواد فهو بينهما ، وليس على أقصى البعد منه .

وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة ، بعضها — وفى نسخة « بعضه » — أقرب إلى أحد الطرفين من البعض ، وربما لا يكون — وفى نسخة « وربما يكون » — بينهما واسطة .

فإذن الضد يشارك الضد فى الموضوع ، وكذا الملكة والعدم .

وهذا غير واجب فى السلب والإيجاب .

وربما يكون بينهما مشاركة فى الجنس ، كالذكورة والأنوثة ؛ فإنهما لا يتواردان على شخص واحد ،

وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفى المعنى الذى تحته ، ويقرن به فصل أو خاصة ، فيوضع له اسم إثباتى ، فيظن أنه ضد ، كما يقال :

العدد ينقسم إلى زوج وفرد .

ويظن أنهما متضادان ، وهو غلط ؛ إذ ليس الموضوع واحداً ؛ إذ الزوج قط لا يكون فرداً . والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعاً لذلك — وفى نسخة « لذاك » — بل بينهما تقابل النفى والإثبات .

فإن معنى الزوج أنه منقسم — وفى نسخة « ينقسم » — بمتساويين .

ومعنى الفرد أنه لا ينقسم بمتساويين .

وقولنا : لا ينقسم ، نفى محض ، ولكن وضع له اسم الفرد بإزاء الزوج فيظن أنه مقابل كالضد .

فإن قيل : وهل يجوز أن يكون للشىء الواحد أكثر من ضد واحد ؟

قيل : مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد ، بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف ، فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد إلا واحداً ؛ لأن الذى — وفى نسخة « الواحد » بدل « الذى » — فى أقصى رتب البعد ، يكون واحداً — وفى نسخة ، « بحذف كلمة « واحداً » — لا محالة

قسمة رابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو متقدم   وإلى ما هو متأخر

والتقدم والتأخر أيضاً من الأعراض الذاتية للوجود .

ويقال للمتقدم : إنه قبل .

وللمتأخر : إنه بعد .

ويقال : إن الله تعالى قبل العالم .

والقبيلة تطلق على خمسة أوجه ؛ إذ التقدم — وفى نسخة « المتقدم » — ينقسم إلى خمسة أقسام :

الأول : وهو الأظهر ، التقدم — وفى نسخة « المتقدم » — بالزمان ، وكأن اسم قبلٍ له حقيقىّ فى اللغة .

والثانى : التقدم — وفى نسخة « المتقدم » — بالمرتبة :

إما بالوضع كقولك : بغداد قبل الكوفة ، إذا قصدت — وفى نسخة « قصد » — مكة من خراسان ، وهذا الصف قبل هذا الصف ، بمعنى أنه أقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبلة أو غيرها — وفى نسخة « أو غيرهما » —

وإما بالطبع كقولك — وفى نسخة « كقولنا » — الحيوانية قبل الإنسانية ، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأنا من جهة الأعم .

وخاصية هذا أنه ينقلب إذا أخذت من جانب الآخر — وفى نسخة « آخر » —

فإن أخذت الاعتبار من جانب الأخص أولا ، صارت — وفى نسخة « صار » — الحيوانية قبل الجسمية .

وإن أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد .

والثالث : التقدم — وفى نسخة « المتقدم » — بالشرف كقولنا : أبو بكر ثم عمر رضى الله عنهما ؛ فإن — وفى نسخة « وان » — أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، بالشرف والفضل .

والرابع : التقدم — وفى نسخة « المتقدم » — بالطبع ، وهو الذى لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه ، فإنك تقول : الواحد قبل الاثنين فإنه لو قدر عدم الواحد فى العالم ، لزم — وفى نسخة « يلزم » — عدم الاثنين ؛ إذ كل اثنين فهو واحد وواحد ، وإن قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد .

وقولك : الواحد قبل الاثنين لا نعنى به تقدماً زمانياً ، بل يجوز أن يكون مع الاثنين ، وتعقل قبليته مع ذلك .

والخامس : التقدم — وفى نسخة « المتقدم » — بالذات ، وهو [1] الذى وجوده مع غيره ، ولكن وجود ذلك الغير به ، وليس وجوده بذلك الغير .

وذلك كتقدم العلة على المعلول ، وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ؛ فإنه يستحسن أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يستحسن أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت — وفى نسخة « فتحرك » — اليد .

(١) هذا التعريف يجعل النسخة التى تعبر بـ (المتقدم) بدل (التقدم) أصح ، فتأمل .

و (الفاء) للتعقيب ، ومعلوم أنهما معاً فى الزمان . ولكن هذه القبلية بالعلية والإيجاب .

قسمة خامسة

الموجود ينقسم إلى

سبب ومسبب

أى :

علة ومعلول

— وفى نسخة « أى معلول وعلة » —

وكل شىء له وجود فى نفسه ، لا عن وجود شىء آخر معلوم ، وذلك المعلوم لا وجود له إلا بالشىء ، فإنما يسمى ذلك الشىء علة ذلك المعلوم — وفى نسخة « المعلول » — وذلك الشىء المعلوم معلول ذلك الشىء .

وكل ما هو حاصل من أجزاء ، فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة ، بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء ، واجتماعها .

فـ (السكنجبين) ليس علة السكر ، بل السكر علة (السكنجبين) إذ به يحصل السكنجبين ،

وهنا فيما يتقدم الجزء على الجملة بالزمان ، ظاهر .

فإن كانا لا يفترقان فى الزمان ، كاليد بالإضافة إلى الإنسان ، فهو أيضاً كذلك . فإذن كل ما هو جزء الجملة — وفى نسخة « العلة » — فهو علة الجملة .

فالعلة تنقسم :

إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول .

وإلى ما يكون خارجاً .

والذى هو جزء من المعلول ينقسم :

إلى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول ، كالخشب للكرسى .

وإلى ما يلزم عند تقدير وجوده ، ذات المعلول ، كصورة الكرسى ؛ فإنها إذا

فرضت موجودة ، كان الكرسى لا محالة موجوداً ، لا كالخشب . مع أن الكرسى جملة ، لا يتقوم وجوده إلا باجتماع الصورة والخشب .

فما نسبته إلى المعلول نسبة الخشب إلى الكرسى ، يسمى علة عنصرية .

وما نسبته نسبة الصورة ، يسمى علة صورية .

وأما الخارج : فينقسم :

إلى ما منه الشيء ، كالنجار للكرسى ، ويسمى علة فاعلية ، وكذلك الأب للإبن ، والنار للحرارة .

وإلى ما لأجله الشيء ، وليس منه ، ويسمى علة تمامية وغائية ، وهو كالاستكنان ، للبيت ، والصلوح للجلوس ، للكرسى .

ومن خاصية العلة الغائية أن سائر العلل بها [١] تصير علة ؛ فإنه ما لم تتمثل صورة الكرسى المستعد للجلوس ، والحاجة إلى الجلوس ، فى نفس النجار ، لا يصير هو فاعلا ، ولا يصير الخشب عنصر الكرسى ، ولا تحل فيه الصورة .

فالغائية حيث وجدت فى جملة العلل ، هى علة العلل .

والعلة الفاعلية : إما أن تفعل بالطبع كالنار تحرق ، والشمس تنور .

وإما أن يكون — وفى نسخة « ويكون فعلها » — بالإرادة كالإنسان يمشى .

وكل فاعل له فى الفعل غرض ، فيجب أن لا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة ؛ إذ الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل — وفى نسخة « بالفاعل أولى » — من عدمه . فإن لم يكن كذلك لم يسم غرضاً [٢] ؛ فإن ما كان — وفى نسخة « فأما ما » — وجوده وعدمه بمثابة واحدة فى حق الفاعل ، لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة — وفى نسخة « بفائدة » — وغرض . وكل ما هو كذلك فلا يكون غرضاً .

ويبقى السؤال فى أنه لم اختار الوجود على العدم ؟ ولا ينقطع إلا بذكر

(١) الضمير فى (بها) يعود إلى العلة الغائية ، أى العلة الغائية هى السبب فى تصيير ما ذكر معها من الأمور الثلاثة ، عللا ، كما بينه بقوله : (فإنه ما لم يتمثل . . . إلخ) .

(٢) هذا هو تحديد معنى الغرض . ومن هذا التحديد يتضح السر فى نفيهم الغرض فى أفعال الله .

الغرض ، ولا غرض إلا ما يجعل وجود الفعل فى حق الفاعل أولى من العدم ، فإن لم يكن أولى ساوى [١] الوجود والعدم فيستحيل الميل إلى أحدهما .

وكل ما له غرض ، فهو ناقص ؛ لأن حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله ، فله إذن — وفى نسخة « فإذن له » — شيء فى نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمله — وفى نسخة « فيكمل » — بحصوله ، فلا يكون كاملا بنفسه — وفى نسخة « بذاته » — دون ذلك .

وقول القائل : إنه يفعل لا لفائدة ترجع إليه ، بل إلى غيره ، غلط ؛ إذ يقال : حصول الفائدة لغيره — وفى نسخة « بغيره » — هل هو فى حقه أولى من لا حصوله ؟ فإن كانت إفادته أولى وأليق به ، فقد استفاد فى نفسه بإفادة غيره ، ما [٢] هو أولى به وأليق ، فكان — وفى نسخة « وكان » — منفكاً عنه [٣] قبله ، فكان ناقصاً .

وإن لم يكن له فى الإفادة فائدة يرجع السؤال : بأنه لمَ أفاد ؟ رجوعاً لا محيص عنه

فإذن كل فاعل له غرض ، فالغرض — وفى نسخة « والغرض » — مكمل له ، ومزيل — وفى نسخة « ومزيد » — نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله .

فإن كان فى الإمكان ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث إن ذاته ذات يفيض منه وجود غيره ، لا محالة من غير غرض ، فهذه الفاعلية — وفى نسخة « فهذه العلة الفاعلية » — أعلى وأجل من الفاعلية بغرض واختيار [٤] .

(١) كذا فى الأصلين والصواب « تساوى » .

(٢) (ما) التى هى اسم موصول ، واقعة مفعولا لقوله (استفاد) أى فقد استفاد الفاعل فى نفسه — عن طريق إفادة غيره — ما هو أولى به واليق .

(٣) الضمير فى (عنه) راجع إلى (ما) الموصولة فى قوله (ما هو أولى به وأليق) والضمير فى قوله (قبله) راجع إلى (الإفادة) أى فكان الفاعل منفكاً عما هو أولى به وأليق ، قبل تحصيل الفائدة الراجعة إلى غيره .

(٤) هكذا تخلص الفلاسفة من المشكلة . فما دام الفعل لغرض نقصاً ، كما هو واضح من البيان المذكور ، وما دام الفعل لغرض يصاحب الاختيار ، فقد تخلص الفلاسفة من الغرض والاختيار كليهما ، فنفوا عن الله الغرض والاختيار ، وقد شنع عليهم خصومهم من جهة نفى الاختيار ؛ لأن الفاعل بدون اختيار فاعل بالإيجاب ، والإيجاب نقص .

أما المتكلمون فقد نفوا عن الله الغرض ، فوافقوا الفلاسفة فى ذلك ، ولكنهم أثبتوا لله الاختيار ، فكيف أمكن إثبات الاختيار مع نفى الغرض ؟ =

وكل [1] ما لم يكن فاعلا ، فصار فاعلا ، فلا بد وأن يكون لطريان أمر وتجدده — وفى نسخة « وتجدد » — من شرط ، أو طبع ، أو إرادة ، أو غرض ، أو قدرة ، أو حال ، أية حال شئت .

وإلا فإن أحوال الفاعل كما كان ، ولم يتجدد أمر لا فى ذاته ، ولا خارجاً من ذاته ، إلى الآن — وفى نسخة « وإلى لآن » — لم يكن وجود الفعل منه أولى به من العدم ، بل كان العدم هو المستمر ، والأحوال كما كانت ، فيلزم أن يستمر العدم.

فإن — وفى نسخة « وإن » — كان العدم قبل هذا مستمرًّا ؛ لأنه لم يكن مرجح للوجود عليه ، والآن فقد وجد فينبغى أن يكون سببه هو حصول المرجح .

وإن كان لم يتجدد مرجح ، وانتفى المرجح كما كان ، استمر العدم بالضرورة كما كان ، وسيأتى زيادة شرح لهذا .

ومما لا بد من ذكره : أن العلة تنقسم :

إلى علة بالذات .

وإلى علة بالعرض .

وتسمى — وفى نسخة « وتسمية » — العلة بالعرض، علة مجاز— وفى نسخة «بمجاز»— محض . وهو الذى لم يحصل المعلول به بل بغيره، ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له إيجاب المعلول إلا عنده ، كما أن رافع العماد من تحت السقف ، يسمى هادماً للسقف ، وهو مجاز ؛ لأن علة سقوط السقف كونه ثقيلا ، إلا أنه كان ممنوعاً عن فعله بالعماد ، فرافع العماد مكنه من الفعل ففعل فعله .

وكما يقال : السقمونيا يبرد بمعنى أنه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد ، فيكون المبرد هو الطبع ، ولكن بعد زوال المانع ، فتكون — وفى نسخة « وتكون » — السقمونيا علة إزالة الصفراء ، لا علة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة .

= هكذا يواجه كل فريق جانباً مختلفاً من المشكلة نتيجة للطريقة التى يواجه بها المشكلة ! ! !

وما سبق يمكن اعتباره دليلا مستتيماً على قدم العالم ؛ لأن نفى الفرض يستلزم نفى الاختيار ، ونفى الاختيار عن الفاعل ، يجعل ذاته — لا إرادته — هى العلة فى الفعل . وما دامت الذات هى العلة ، فكلما كانت الذات موجودة كان الفعل معها ، فإذا كانت الذات قديمة ، كان الفعل قديماً .

(١) هذا دليل آخر على إثبات قدم العالم ، ولكنه دليل خلف ، لا دليل مستقيم ، وهذا هو الذى ذكر فى كتاب « تهافت الفلاسفة » .

قسمة سادسة

الموجود ينقسم :

إلى متناه وغير متناه

وغير المتناهى يقال على أربعة أوجه :

اثنان منها محالان لا يوجدان — وفى نسخة بدون عبارة « لا يوجدان » — واثنان منها دل القياس على وجودهما .

أحدهما : أن يقال — وفى نسخة « إذ يقال » بدل « أحدهما أن يقال » — حركة الفلك لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، وهذا قد دل عليه القياس — وفى نسخة بدون كلمة « القياس »—

وثانيها [1] : أن يقال — وفى نسخة « ويقال » بدل « وثانيها أن يقال » — النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان أيضاً لا نهاية لها .

وهذا أيضاً لا يلزم بالضرورة على نفى النهاية عن الزمان ، وحركة الفلك ، أعنى نفى الأولية .

وثالثها — وفى نسخة « والثالث » — أن يقال : الأجسام لا نهاية لها ، أو الأبعاد لا نهاية لها ، من فوق ، ومن تحت — وفى نسخة « وتحت » — وهذا محال .

ورابعها : وفى نسخة « والرابع » — أن يقال : العلل لا نهاية لها ، حتى يكون للشىء علة ، ولعلته علة ثم لا ينتهى — وفى نسخة « ولا ينتهى » — إلى علة أولى لا علة لها . وهذا أيضاً محال .

والضبط فيه : أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً ، وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر ، فوجود ما لا نهاية له منه محال ؛ كعلل لا نهاية لها — وفى نسخة بدون عبارة « كعلل لا نهاية لها » — لأن الترتب — وفى نسخة « الترتيب » — بين العلة والمعلول ضرورى طبيعى ، إن رفع بطل كونه علة ، وكذلك الأجسام والأبعاد ؛ فإنها أيضاً مترتبة ، أى بعضها قبل البعض بالضرورة ، إذا ابتدئ من جانب ، إلا أنه يترتب — وفى نسخة « ترتب » — بالوضع ، لا بالطبع ، كما سبق الفرق بينهما فى

---

(١) كذا فى الأصل وصوابه أن يقال (وثانيهما) أو يقال فى السابقة (أحدها) بدل (أحدهما) .

أقسام التقدم والتأخر .

فأما — وفى نسخة « وأما » — ما وجد فيه أحد المعنيين ، دون الآخر ، فنفى النهاية عنه لا يستحيل ، كحركة الفلك ، فإن لها ترتباً وتعاقباً ، ولكن لا وجود لجميع أجزائها فى حالة واحدة .

فإذا — وفى نسخة « فإن » — قيل : حركة الفلك لا نهاية لها ، لم يعن به — وفى نسخة « بها » — نفى النهاية عن حركات هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — موجودة بل فانية معدومة .

وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت ، يجوز نفى النهاية عن أعدادها ، وإن كانت موجودة معاً ؛ إذ ليس فيها ترتب بالطبع ، بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها — وفى نسخة « كونه » — نفوساً ؛ إذ ليس بعضها علة للبعض ، ولكنها موجودة معاً ، من غير تقدم وتأخر فى الطبع والوضع — وفى نسخة « فى الوضع والطبع » — وإنما يتخيل التقدم والتأخر فى زمان حدوثها .

أما ذواتها فمن — وفى نسخة « من » — حيث إنها ذوات ونفوس ، لا ترتب فيها البتة ، بل هى متساوية فى الوجود ، بخلاف الأبعاد والأجسام ، والعلة والمعلول .

فأما إمكان نفوس لا نهاية لها ، وحركة لا أول لها ، فسيأتى ما ذكر فى أدلتها .

وأما استحالة نفى النهاية

عن الأجسام والأبعاد — وفى نسخة « عن الأبعاد » — وماله ترتب بالوضع أو الطبع — وفى نسخة « بالطبع أو الوضع » — فنذكره — وفى نسخة « فنذكر » — الآن

أما استحالة نفى النهاية عن الأبعاد ، فتعرف بدليلين :

أحدهما : أنا لو فرضنا خط (ح د) بلا نهاية فى جهة (د) وحركنا خط (ا ب) فى دائرته — وفى نسخة « دائرتها » — إلى جهة (ح) من خط (د ح) حتى صار فى موازاته ، كان هذا تحريكاً ممكناً بالضرورة .

فلو حركناه عن الموازاة إلى جهة القرب منه ، فلا بد وإن تسامت نقطة منه ،

هى أول نقط المسامتة ، ثم بعد ذلك تسامت بقية النقط ، إلى أن ترجع عن — وفى نسخة « من » — المسامتة ، بالانتهاء إلى الموازاة من الجانب الآخر ، وذلك محال .

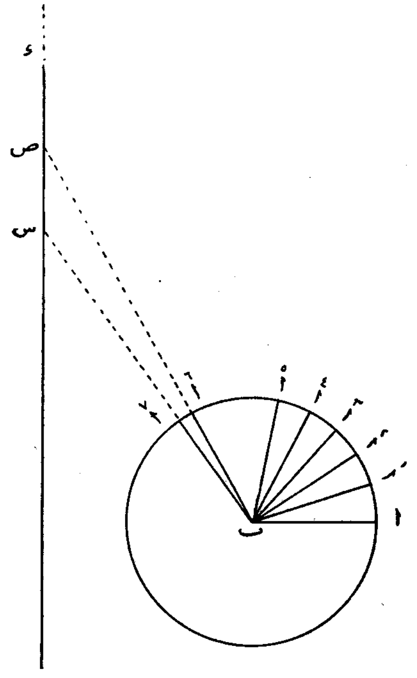
لأنه إن قدّر ميل إليه عن الموازاة ، من غير مسامتة ، فهو محال .

والمسامتة محال ؛ لأن المسامتة تقع أولا على أول نقطة ، وليس على الخط الذى لا يتناهى نقطة ، هى أول .

وكل نقطة فرضت للمسامتة أولا ، فلا بد وأن تكون قد سامتت ما قبلها ، قبل المسامتة لها بالضرورة . فلا تسامتها ما لم تسامت ما لا نهاية له . ثم لا يكون فيها أول نقطة ، هى نقطة — وفى نسخة « نقط » — المسامتة . وهو محال .

وهذا برهان قاطع هندسى [1] فى استحالة إثبات أبعاد بلا نهاية — وفى نسخة

(١) إن هذا البرهان الذى هو فى نظر صاحبه « برهان رياضى يقينى الثبوت » هو فى نظرى دون ذلك ، وقبل أن أعرض نقدى له — ذلك النقد الذى لا أعلم أن أحداً سبقنى إليه — أمهد أولا بشرح البرهان شرحاً يوضحه بالقول والرسم معاً ، فأقول :



لنفرض أن الخط (ح د) لا يتناهى من جهة (د) وأن هناك خطاً آخر هو (ا ب) يمثل قطر الدائرة (ب) وأن الخط (ا ب) يأخذ وضعاً عمودياً بالنسبة للخط (ح د) بحيث لو امتد لأحدث بالالتقاء معه زاويتين قائمتين. ثم لنفرض أن الخط (ا ب) تحرك فى داخل الدائرة تحركات مختلفة بحيث تأخذ النقطة (ا) بمقتضى هذه التحركات الأوضاع (ا١) و (ا٢) و (ا٣) و (ا٤) و (ا٥) و (ا٦) و (ا٧) كما هو واضح فى الشكل .

فإذا فرضنا أن الخط (ا ب) قد تحرك حتى أخذ الوضع (ا٠ب) الذى به يكون موازياً للخط (ح د) كان معنى ذلك أن الخط (ا٠ب) مهما امتد سواء فى اتجاه (ا٠) أو فى اتجاه (ب) لا يمكن أن يلتقى مع الخط (ح د) كما هو شأن المتوازيين .

فإذا تحرك الخط (ا ب) بعد ذلك بحيث تميل النقطة (ا) نحو الخط (ح د) وتأخذ

«لا نهاية لها»—سواء فرضت الملاء أو الخلاء — وفى نسخة « سواء فرض الخلا والملا»— .

الوضع (ا٧)   فإن امتداد الخط (ب ا٧) .
إما أن يلتقى مع نقطة من الخط (حـ د)
أو لا يلتقى .

ومحال أن لا يلتقى ؛ لأن الخطين اللذين لا يلتقيان هما المتوازيان . وقد فرضنا أن الخط (ب ا٧) ليس موازياً للخط (حـ د) ولكنه مائل نحوه من جهة (ا٧) فلا بد أن يلتقى معه فى نقطة .

فلنفرض أن هذه النقطة هى (س) .

و بما أن الفرض أن الخط (حـ د) غير متناه من جهة (د) فلا يمكن أن تكون النقطة (س) هى طرف له من الجهة التى لا تتناهى . ومعنى ذلك أن امتداد الخط (ب ا) يمكن أن يلتقى مع الخط (حـ د) فى نقطة أعلى من نقطة (س) مثل نقطة (ص) إذا أخذ الخط (ب ا) الوضع (ب ا٦) .

وهكذا إذا أخذ وضعاً آخر بين (ب ا٥) وبين (ب٦ ا) التقى مع الخط (حـ د) فى نقطة أعلى من (ص) .

وهكذا كلما اقترب الخط (ا ب) من الوضع (ب ا٥) التقى مع الخط (حـ د) فى نقطة أعلى فى الجهة التى لا تتناهى ، فإذا وصل الخط (ا ب) إلى وضع أشد الأوضاع قرباً من الوضع (ب ا٥) .

فإما أن يلتقى مع الخط (حـ د) فى نقطة

أو لا يلتقى .

ومحال أن لا يلتقى لأنه منحرف عن الموازاة .

و إذا التقى فى نقطة

ولنفرضها (م) فإما أن تكون النقطة (م) هى أول الخط (حـ د) من الجهة التى لا تتناهى .

أو لا تكون .

فإن كانت أول نقطة فيه ، فقد ثبت أن مالا يتناهى متناه ، وهو خلف محال .

و إن لم تكن النقطة (م) أول نقطة فى الخط (حـ د) من الجهة التى لا تتناهى— والمفروض أنا قد حصلنا على وضع للخط (ا ب) هو أقرب الأوضاع من (ب ا٥) الذى فيه يكون (ب ا) و (حـ د) متوازيين — فمعنى ذلك أن الخط (ا ب) لا يمكن أن يلتقى مع الخط (حـ د) فى نقطة أعلى من النقطة (م) لأن ذلك متوقف على أن يتحرك الخط (ا ب) حركة أخرى تجعله أقرب إلى الوضع (ب م٥) ، مما هو الآن ، وقد فرضنا أنه فى الوضع الذى التقى فيه بالخط (حد) عند النقطة (م) كان فى أشد أوضاعه قرباً من وضع التوازى الذى هو (ب ا٥) .

ومعنى ذلك مرة أخرى أن الخط الموازى لخط آخر ، حين ينحرف عن الموازاة لزميله مائلا نحوه . فإنه يسامته فى نقطة معينة ، مع عدم مسامتته له فى النقاط التى تعلوها ، وهو محال لأن النقاط الأعلى تصنع مع هذا الخط المائل زاوية أصغر من الزاوية التى تصنعها تلك النقطة المعينة ، والخط حين يتحرك ليصنع زاوية كبيرة فإنه يصنع فى أثناء تحركه لصنع هذه الزاوية الكبيرة ، زوايا أصغر منها فى مجال تحركه الواقع قبل نهاية هذه الزاوية الكبيرة .

و واضح مما تقدم أن الدليل يتركز فى أنه :

إما أن يلتقى امتداد الخط (ب ا) حين يميل أقل ميل عن وضع الموازاة للخط (حـ د) فى نقطة هى

الدليل الثانى : هو— وفى نسخة «وهو»—أنه إن أمكن خط بلا نهاية فليكن ذلك خط (ا ب)

ز ـه ء
ا ب

أول نقاط الخط (حـ د) .

و إما أن يلتقى مع نقطة ليست أول نقاطه ، ولا يمكن التقاؤه مع نقطة أعلى منها .

ومحال أن يلتقى معه فى نقطة هى أول نقاطه ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون هناك أول ، لما لا أول له .

ومحال أيضاً أن يلتقى معه فى نقطة ، مع عدم إمكان التقائه معه فى نقطة أعلى منها ؛ لأن الالتقاء مع النقطة الأعلى ضرورة لا بد منها قبل الالتقاء مع النقطة الأدنى ، ما دمنا أخذنا البداية من الوضع الموازى ، ثم انتقلنا عنه بالحركة إلى الأوضاع الأخرى ، لأن النقطة الأعلى تصنع زاوية أقل من الزاوية التى تصنعها النقطة الأدنى ، والخط الذى يتحرك ليصنع زاوية كبيرة ، يصنع فى مجال تحركه زوايا عدة أصغر من تلك الزاوية الكبيرة .

و بنفس الطريقة يمكن — من وجهة نظر أصحاب هذا الدليل— أن الجهة (حـ) من الخط (حـ د) أيضاً متناهية . و بذلك يتم لأصحاب هذا الدليل تناهى البعد فى جميع الجهات . وهذا هو معنى قولهم : العالم متناهى البعد ، أى فى كل جهة من جهاته .

* * *

هذا هو الدليل ، و إليك الآن نقده :

لست أشك فى أنك الآن أيها القارىء قد فطنت — من خلال هذا الشرح الواضح للدليل — إلى نقطة الضعف فى الدليل . فهو مبنى على التسليم بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ، ومن غريب الأمر أن الفيلسوف الذى يجرى هذا الدليل على لسانه ، لا يعترف بوجود الجزء الذى لا يتجزأ .

و إليك بيان أن الدليل قائم على التسليم بوجود الجزء الذى لا يتجزأ . لقد قلنا إنه إذا تحرك الخط (ب ا) بعد أن مال عن وضع الموازاة ، نحو الخط (حـ د) أقل حركة ممكنة :

فإما أن يلتقى مع الخط (حـ د) فى أول نقطة فيه من ناحيته التى لا تتناهى ، و إما أن يلتقى معه فى نقطة ليست أول نقطة فيه ، مع عدم إمكان أن يلتقى معه فى نقطة أعلى منها .

* * *

ثم قلنا : إن كلا الأمرين محال .

غير أن الحكم باستحالة الأمرين لا يتم إلا بناء على أن الخط (ب ا) قد تحرك أقل حركة ممكنة نحو الخط (حـ د) مائلا عن الموازاة ؛ و إلا فإذا جوزنا وجود أوضاع غير متناهية بين الوضع (ب ا٥) و بين الوضع (ب ا٦) امتنع أن يقال : إن امتداد الخط (ب ا) قد يصل إلى وضع يكون أقرب الأوضاع إلى (ب ا) وفى هذا الوضع يكون امتداد الخط (ب ا) ملتقياً مع الخط (جـ د) فى نقطة معينة ، ولا يمكن التقاؤه معه فى نقطة أعلى منها ، ضرورة قولنا : إن الخط (ب ا) أخذ وضعاً هو أقرب الأوضاع إلى (ب ا٥) .

أما إذا نفينا أن يكون هناك وضع للخط (ب ا) هو أقرب الأوضاع إلى (ب ا٥) ضرورة أنه ما من وضع إلا وهناك وضع أصغر منه ، لم يصح قولنا : إن امتداد الخط (ب ا) سيلتقى مع الخط (حـ د)

ولا نهاية له فى جهة (ب) ونشير إلى نقطـــة (د ز) ب — وفى نسخة «نقطة « ز د » — فإن كان من (د) إلى (ب) متناهياً ؛ فإذا أزيد عليه (ز د) كان (ز ب) متناهياً .

وإن كان من (د) إلى (ب) غير متناه ؛ فإن أطبقنا بالوهم (د ب) على (ز ب)

فإما أن يمتدا معاً فى جهة (ب) بلا تفاوت [١] ، وهو محال ؛ إذ يكون الأقل

فى نقطة معينة ، ولا يمكن التماؤه معه فى نقطة أعلى منها .

وما دام أن كل جزء فهو قابل للتجزئة ، ففى كل نقطة نفرضها موضع التقاء لامتداد الخط (ب ا) مع الخط (حـ د) ففى الإمكان أن يقع هذا الإلتقاء فى نقطة أعلى منها .

وإذا كان الخط (جـ د) غير متناه من جهة (د) فمعنى ذلك أن كل نقطة نفرضها فيه من هذه الجهة ، فهناك نقطة بل نقط أعلى منها .

فبالمثل يقال : إن كل وضع تفرضه للخط (ب ا) بين الوضعين (ب ا٥) و (ب ا٦) فهناك وضع بل أوضاع أقل منه .

وبالتقاء هذا بذاك ، يقال : إن كل نقطة التقاء لامتداد الخط (ب ا) بالخط (حـ د) من ناحية (د) التى لا تتناهى ، يمكن وجود نقطة التقاء أعلى منها إلى ما لا نهاية ، فانتفت الاستحالة التى رتبها الدليل من جهة أننا سنصل إلى نقطة التقاء ، لا يمكن وجود نقطة التقاء أعلى منها .

* * *

وبعد . . . فليس معنى إفساد دليل تناهي الأبعاد ، إثبات تناهيها ، بل الأمر عند هذه المرحلة ، لا يزيد عن حد التوقف فى المسألة ، حتى يرد دليل جديد صحيح يفيد تناهى الأبعاد ، أو يصحح هذا الدليل الذى طعنا نحن فى صحته ، أو يقام من الجهة الأخرى دليل على عدم تناهى الأبعاد .

أما قبل أن يفعل شيء من ذلك ، فاللازم هو التوقف .

على أنه لا ينبغى أن يسارع إلى نفوسنا اليأس ؛ فإن للفلاسفة دليلا آخر يأتى بعد هذا الدليل لإثبات تناهى الأبعاد ، فلننظر ما عساه يكون .

(١) فى هذا الدليل ضعف ؛ فإن قوله (فإما أن يمتدا معاً فى جهة واحدة بلا تفاوت) يفترض أن فى الإمكان معرفة حال الخطين (د ب) و (ز ب) من حيث الامتداد معاً ، إلى النهاية أو إلى غير النهاية . وهذا الافتراض غير صحيح ؛ لأنه ما دام الخطان (د ب) و (ز ب) غير متناهيين من جهة (ب) فحين نطبق طرفيهما من جهة (د) و (ز) بعضهما على بعض ، فسوف يتطلب التطبيق حركة لا نهاية لها ، ما دام الطرفان غير متناهيين ، قبل أن نصل إلى حد تحكم فيه بمساواة الطرفين ، أو بزيادة أحدهما على الآخر .

وكل ما يتصوره الوهم فى هذه الحال ، أنه عند محاولة وضع نقطة (ز) على نقطة (د) فسوف يتطلب الأمر .

إما أن نجذب الخط (د ب) ليتحرك حتى يمكن وضع نقطة (د) على نقطة (ز) =

مساوياً للأكثر ؛ فإن (د ب) أقل من (ز ب)

وإن قصر (د ب) عن (ز ب) وانقطع دونه ، وبقى (ز ب) مستمرا ، فقد تناهى (د ب) فى منقطعه من جهة (ب)

و (ز ب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار (ز د) — وفى نسخة « ز ب » — المتناهى .

وما زاد على المتناهى بمتناه فهو متناه .

فإذن (ز ب) متناه بالضرورة .

* * *

وأما استحالة علل لا نهاية لها : أنها إذا فرضت مترتبة ، بحيث يكون بعضها علة للبعض ، فلا بد وأن تنتهى إلى علة ليست بمعلولة ، وهى طرف ، فتتناهى .

فإن — وفى نسخة « وإن » — كانت لا تنتهى إلى طرف ، بل تمادى ، فلا شك فى أن جملة تلك العلل ، التى لا نهاية لها ، حاصلة فى الوجود ، من حيث هى جملة ، موجودة معاً .

فلا — وفى نسخة « ولا » — تخلو تلك الجملة ، من حيث هى جملة :

إما أن تكون ممكنة معلولة .

أو واجبة .

وباطل أن تكون واجبة ؛ لأن الجملة حصلت بآحاد معلولة . والحاصل بالمعلول لا يكون واجباً ، فلا بد وأن تكون معلولة — وفى نسخة « فلا بد وأن يكون معلولا » — فتفتقر إلى علة خارجة عن تلك الجملة ؛ فإن كل ما هو من تلك الآحاد ، فقد أخذناه — وفى نسخة « أخذناها » — فى الجملة ، وثبت الحكم على الجملة

= وإما أن يسترخى الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه عن (د ب) حتى يمكن وضع نقطة (د) على نقطة (ز) .

وقد لا يمكن الجذب ؛ لأنه يقتضى أن يتحرك كل جزء فى الخط (د ب) من مكانه ليأخذ مكاناً آخر ، وحركة أجزاء لا تتناهى تتطلب زماناً لا يتناهى ، فتتوقف محازاة النقطتين (ز) و (د) بعضهما لبعض ، على انقضاء زمان لا يتناهى وانقضاء ما لا يتناهى ، يعنى تناهى ما لا يتناهى ، وهو محال .

وأما استرخاء الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه ، أعنى بمقدار (ز د) فهو يعنى أن هذا الجزء المسترخى سوف يتحرك حركة لا نهاية لها ، قبل أن نعرف أن الطرفين متساويان أو غير متساويين .

وهذا الدليل هو المعروف ببرهان التطبيق ، ولم يسلم من كلام كثير قيل حوله .

المستوعبة للآحاد ، بأنها معلولة ، فافتقرت إلى علة خارجة ليست بمعلولة ، فتكون طرفاً لا محالة ، ويصير متناهياً .

فهذا قول — وفى نسخة — « فهذا هو القول » — فى المتناهى ، وغير المتناهى .

قسمة سابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو بالقوة .

وإلى ما هو بالفعل .

ولفظ (القوة) و (الفعل) يطلق على وجوه مختلفة لا حاجة بنا إلا إلى بعضها .

أما القوة ، فتنقسم :

إلى قوة الفعل

وإلى قوة الانفعال

أما قوة الفعل : فهى عبارة عن المعنى الذى به يتهيأ الفاعل لكونه فاعلا ؛ كالحرارة للنار فى فعل التسخين .

وأما قوة الانفعال : فنعنى به المعنى الذى به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — يستعد القابل للانفعال ، كاللين واللزوجة — وفى نسخة « واللدونة » — فى الشمع ، لقبول الانتقاش والتشكلات .

وتقابل القوة الفعل — وفى نسخة « بالفعل » — على وجه آخر ؛ فإن كل موجود حاصل بالحقيقة ، يقال له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — : إنه بالفعل .

وليس المراد به ما قدمناه — وفى نسخة « ما قدمنا » — من الفعل ؛ فإنه يقال : إن ذات المبدأ الأول بالفعل من كل وجه ، وليس فيه شىء بالقوة .

والفعل بالمعنى الأول فى حقه محال ، ولكن معناه الموجود المحصل ، والقوة التى تقابل هذا الفعل هى — وفى نسخة « هو » — عبارة عن إمكان وجود الشىء قبل وجوده . فما دام غير موجود ، فيقال : إنه بالقوة ، ويتسامح — وفى نسخة « وربما يتسامح » — فيقال : هو موجود بالقوة ، وتسميته موجوداً مجاز ، كما يقال : الخمر

مسكر . والإسكار فى الخمر ، وهى فى الدن موجود بالقوة ، وهو مجاز ، فإنه ليس مسكرا ، ولكن لكون الإسكار ممكن الحصول — وفى نسخة « للحصول » — منه سمى مسكراً — وفى نسخة بدون كلمة « مسكراً » — بالقوة ، كما — وفى نسخة « وكما » — يقال فى الجسم الواحد — : إنه منقسم . أى الانقسام فيه بالقوة ، وإلا فلا انقسام فيه بالحقيقة ، قبل فعل التقسيم وإيجاده بقطع الجسم ، والتفريق بين أجزائه .

* * *

ونتمم — وفى نسخة « وتمام » — هذه القسمة بذكر حكمين :

الأول : حكم هذه القوة الأخيرة ، التى ترجع إلى إمكان الوجود ، أنها تستدعى محلا ومادة تكون فيه .

ويلزم منه أن كل حادث فتسبقه مادة ، فلا يمكن أن تكون المادة الأولى حادثة ، بل قديمة ؛ لأن كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة ، أى هو قبل الحدوث ممكن الحدوث ، فإمكان الحدوث سابق على الحدوث ، فلا يخلو هذا الإمكان :

إما أن يكون شيئاً حاصلا .

أو عبارة عن لا شىء .

فإن كان عبارة عن لا شىء ، فليس لهذا الحادث إذن إمكان ؛ فإذن لا يمكن أن يكون ، فإذن هو ممتنع أن يكون .

ولو كان ممتنعاً أن يكون ، لم يكن قط . وهذا محال .

فإذن ثبت أن الإمكان أمر حاصل ، قضى العقل به ، فلا يخلو :

إما أن يكون قائماً بنفسه جوهراً .

وإما أن يكون مستدعياً لموضوع .

وباطل أن يقال : الإمكان جوهر قائم بنفسه ؛ لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه ، فلا — وفى نسخة « لا » — يعقل قيامه بنفسه ، فوجب لا محالة أن يكون له موضوع ، فيرجع — وفى نسخة « ويرجع » — حاصل الإمكان إلى وصف المحل بقبول التغير .

كما يقال : هذا الصبي ممكن له أن يتعلم ، فيكون العلم ممكناً لهذا الصبي .

وهذه النطفة يمكن — وفى نسخة « ممكن» — فيها أن تصير إنساناً ، فيكون إمكان وجود الإنسانية وصفاً فى النطفة .

وهذا الهواء يمكن أن يصير ماء .

فأما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة ، فلا يكون لقولك : إن الحادث ممكن الحدوث ، قبل الحدوث ، معنى ؛ لأن الإمكان وصف يستدعى موجوداً يقوم به.

والشيء قبل وجوده لا يكون محلا لوصف — وفى نسخة « للوصف » —

فإمكان — وفى نسخة « وإمكان » — كل حادث فى مادته ، وقوة حدوثه فى محله . وهو المعنى بقولنا : إنه موجود بالقوة . كما يقال — وفى نسخة « تقول » — : العلم موجود فى الصبي بالقوة .

والنخل موجود فى النواة بالقوة .

والقوة :

قد تكون قريبة .

وقد تكون بعيدة .

فالنطفة إنسان بالقوة القريبة .

والتراب إنسان بالقوة البعيدة ؛ إذ لا يصير إنساناً إلا بعد أن يتردد فى أطوار كثيرة .

* * *

الحكم الثاني : قوة — وفى نسخة « وقوة » — الفعل تنقسم إلى ما هو — وفى « نسخة — تنقسم إلى قسمين » :

الأولى : ما هو » — على الفعل ، لا على نقيضه ، كقوة النار على الاحتراق — وفى نسخة « الإحراق » — لا على عدم الاحتراق

والثانية : ما هو على الفعل وتركه ، كقوة الإنسان على الحركة والسكون .

والأولى : تسمى (قوة طبيعية)

والثانية : (قوة إرادية) — وفى نسخة بدون كلمة « قوة » —

وهذه القوة الثانية ، مهما انضافت إليها الإرادة التامة ، ولم يكن ثم مانع ، كان حصول الفعل منها — وفى نسخة « منهما » — لازماً بالطبع ، كما يلزم من القوة الأولى ؛ فإن القدرة إذا حصلت ، وتمت الإرادة ، انفكت عن التميل والتردد ، بل صارت جازمة ، ثم لم يحصل الفعل ، فلا يكون ذلك إلا لمانع .

ومهما التقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية ، وكل واحد [1] من القوتين تامة ، كان الانفعال حاصلا بالضرورة .

وبالجملة : فكل علة ، فإنما يلزم معلولها ، على سبيل الوجوب .

وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد ؛ فإنه ما دام ممكناً أن لا يحصل لعدم حصول جميع شروط العلة ، فلا يحصل .

فإذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول ، واستحال أن لا يحصل ؛ لأن الموجب إذا حضر ، ولم يحضر الموجب ، وتأخر ، فلا يكون ذلك إلا لقصور فى طبعه ، إن كان بالطبع ، أو فى إرادته ، إن كان بالإرادة ، أو لعدم ذاته ، إن كان فعله لذاته — وفى نسخة « بالذات » —

وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب ، فهو ليس علة بالفعل ، بل — وفى نسخة « إلا » بدل « بل » — بالقوة . ولا بد من أمر جديد يخرجه عن القوة إلى الفعل .

فإذا حضر ذلك الأمر ، صار الخروج إلى الفعل واجباً .

قسمة ثالثة

الموجود ينقسم :

إلى واجب وإلى ممكن

ونعنى به أن كل موجود :

فإما أن يتعلق وجوده بغير ذاته ، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير ، لانعدم ذاته كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب ، والنجار ، وحاجة الجلوس ، والصورة .

فلو قدِّر عدم واحد من هذه الأربعة — وفى نسخة « الأربع » — لزم بالضرورة عدم الكرسي .

---

(١) كذا فى الأصلين ، والأولى (واحدة) .

وأما أن لا يتعلق وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — ذاته ، بغيره البتة ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه . بل ذاته كاف لذاته .

وقد اصطلح على تسمية الأول (ممكناً)

وعلى تسمية الثانى (واجباً)

فنقول : كل ما وجوده من ذاته لا من غيره ، فهو واجب .

وما ليس له وجود بذاته .

فإما أن يكون ممتنعاً بنفسه ، فيستحيل وجوده أبداً .

وإما أن يكون ممكناً فى ذاته .

فالواجب : هو الضرورى الوجود .

والمحال هو الضرورى العدم .

والممكن هو الذات الذى — وفى نسخة « التى » — لا يلزم ضرورة وجوده ، ولا عدمه — وفى نسخة « فى وجودها ، ولا عدمها » —

ولكن كل ممكن فى ذاته :

إن كان له وجود ، فوجوده بغيره لا محالة ؛ إذ لو كان بذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً . وله مع ذلك الغير ثلاث اعتبارات .

أحدها : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذى هو علة ، فيكون واجباً ؛ إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة .

وثانيها : — وفى نسخة بدون عبارة « وثانيها » — إن — وفى نسخة « وإن » — اعتبر عدم العلة فهو ممتنع ؛ لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة — وفى نسخة « لا بعلة » — فيكون واجباً .

وثالثها [1] : وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته ، وجوداً وعدماً ، بل التفت إلى مجرد ذاته ، فله من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان — وفى نسخة « فله من ذاته الإمكان ، الأمر الثالث وهو الإمكان » — وهذا كما أن علة وجود (الأربعة) وجود (اثنين) و (اثنين) فإن اعتبر عدم اثنين واثنين — وفى نسخة « عدم اثنين » — استحال وجود الأربعة فى العالم .

(١) ساقطة من الأصلين معاً .

وإن اعتبر وجودهما ، كانت الأربعة واجبة الوجود .

وإن لم يلتفت إلى الاثنين ، ولكن التفت إلى ذات الأربعة — وفى نسخة « الأربع » — وجد ممكناً فى ذاته ، أى لا ضرورة لوجوده ، ولا ضرورة لعدمه .

فإذن كلٌّ ممكن وجوده فى ذاته ، إنما يحصل وجوده بعلته .

وما دام ممكن الحصول بعلته ، فلا يحصل . فإذا صار واجب الوجود بعلته ، حصل — وفى نسخة « حاصل » — لأنه ما دام ممكناً استمر العدم [1] ، فلا بد وأن يزول الإمكان .

وهذا الإمكان الذى يزول ، ليس هو الإمكان الذى له فى ذاته ؛ لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول ، بل ينبغى أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب ، وذلك بأن يحضر جميع الشرائط ، وتصير العلة كما ينبغى أن يكون ، حتى تصير علة .

* * *

ولا بد الآن من معرفة أصل مهم فى الممكن ، تبتنى عليه قاعدة كبيرة ، وهو أن العالم إن كان قديماً ، هل يمكن أن يكون فعلا لله تعالى ؟ أم لا ؟ وقد علم أن كل ممكن فإنما يكون وجوده بغيره ، وذلك الغير فاعل له .

(١) وهذا بناء على ما صح لديهم من أن الشىء ما لم يجب عن علته لا يوجد ، فما دام ممكناً ، يكون غير واجب ، وما دام لم يجب ، لا يوجد ، وما دام لم يوجد يكون معدوما . فصار الإمكان مرادفاً للعدم أو ملازماً له .

وعلى هذا جاء قول الغزالى فى المسألة الأولى فى التهافت (الأول — يعنى الدليل الأول ، من وجهة نظر الفلاسفة ، على قدم العالم — قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً : لأنا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً .

فإذا حدث بعد ذلك لم يخل :

إما أن يتجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك . . .)

فى قوله : (بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً) .

وفى قوله : (بقى العالم على الإمكان الصرف) .

قد عنى الغزالى بـ (الإمكان الصرف) العدم ، تمشياً مع هذا الاصطلاح .

وانظر كذلك فيما سبق الاعتبارات الثلاثة التى تعترى الممكن ص٢٠٤ .

وكون — وفى نسخة « فكون » — الشىء فاعلا — وفى نسخة « فاعلا له » — يفهم منه أمران :

أحدهما : أن يحدثه ، بأن يخرجه من العدم إلى الوجود ، كما يبنى الإنسان بيتاً لم يكن . وهذا جلى مشهور .

والآخر : أن يكون وجود الشىء به ، كما أن وجود النور بالشمس ، فتسمى الشمس فاعلة للنور بالطبع .

والذين اعتقدوا أن لا معنى للفعل إلا الأحداث ، ربما ظنوا أنه إذا حصل الحادث ، استغنى عن المحدث ، حتى لو عدم لم ينعدم الحادث .

وربما تجاسر بعضهم على أن يقول : لو قدر عدم البارى — تعالى عما يقول الظالمون — لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده .

ويستدل على هذا بمثال وحجة :

أما المثال : فهو البنّاء بعد بناء البيت ، لا يضر موته البيتَ ، ولا ينعدم البيتُ بعدمه .

وأما الحجة : فهو أن المعدوم هو المحتاج إلى موجد ، أما الموجود فلا يحتاج إلى موجد .

أما المثال : فهو باطل ؛ لأن البنّاء ليس سبب وجود البيت إلا مجازاً ، وإنما هو سبب حركة أجزاء البيت ، بعضها إلى بعض ، وتلك الحركات معلول حركاته ، وتنقطع بانقطاع حركاته .

فالآن بقاء شكل البيت معناه : أن الجذع وقف فى الموضع الذى وضع [1] ؛ فهو لأنه ثقيل ، يطلب أسفل ، وما تحته كثيف يمنعه .

فالعلة ثقله ، وكثافة ما تحته ، فلو انعدمت الكثافة ، بطل شكل البيت .

والحائط المبنى من الطين ، بقى شكله لما فى الطين من اليبوسة . فهى التى تمسك — وفى نسخة « يتمسك » — شكلها ، فلو بناه من مائع فى قالب ، لكان يبطل شكل الحائط ، مهما رفع القالب ، لعدم اليبوسة .

---

(١) هكذا فى الأصلين بدون عبارة (فيه) . ولعل عبارة (فهو) محرفة عن (فيه)

فإذن البنّاء ليس فاعل البيت . وكذا الأب ليس فاعلاً للأبن ، بل هو سبب حركة الجماع ، وتلك — وفى نسخة « تلك » — الحركة سبب حركة المنى إلى الرحم .

ثم حدوث صورة الإنسان فى المنى ، سببه معان فى ذات المنى ، موجودة مع الصورة .

وسبب النفس ، سبب موجود دائم الوجود ، فلا معنى للاعتراض بهذا المثال .

فأما الحجة : وهى أن الموجود لا يحتاج إلى موجد ، فهو صحيح ، ولكن — وفى نسخة « لكن » — يحتاج إلى قديم لوجوده .

وبيانه : أن الفعل الحادث له صفتان :

إحداهما : أنه الآن موجود .

والأخرى : أنه كان قبل هذا معدوماً .

وكذا الفاعل له صفتان :

إحداهما : أن منه الوجود الآن ، أعنى أن وجود الحدوث منه — وفى نسخة « أن الوجود الآن ، أعنى وجود الحدوث ، منه » —

والأخرى : أنه قبله لم يكن منه .

فلننظر ! ! فإنّ تعلُّق الفعل بالفاعل لا يخلو :

إما أن يكون من جهة وجوده .

أو من جهة عدمه السابق .

أو من كليهما .

وباطل أن يكون من جهة عدمه ؛ لأن العدم السابق لا تعلق له بالفاعل ، ولا تأثير للفاعل فيه .

وباطل أن يكون من كليهما — وفى نسخة « بكليهما » — ؛ لأنه إذا بطل تعلق العدم بالفاعل ، فقد بطل أنه من كليهما ، فلا بد من تعلق الفعل ، ولم يبق إلا وجوده .

فالمتعلق بالفاعل ، وجود الفعل ، لا عدمه .

فإن قيل : إنه متعلق به من حيث إنه موجود — وفى نسخة « وجود » — مسبوق

بعدم ، فمعنى ذلك أن وجوده بعد عدمه — وفى نسخة « أنه وجود بعد عدم » — ولا تأثير للفاعل فى كونه وجوداً بعد عدم — وفى نسخة « بعدم عدم » — ؛ إذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون الا وجوداً بعد عدم، فهو بعد العدم لذاته ، ولو أراد الفاعل أن يفعله وجوداً لا يكون بعد عدم ، لم يمكن .

فكونه بعد العدم ليس بجعل جاعل ، وإنما تأثيرا لجاعل فى وجوده .

نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ، ولا يوجد . فأما أن يوجده لا بعد العدم ، فهذا محال .

فإذن افتقار الحادث إلى الفاعل من جهة وجوده ؛ فإنه ممكن من هذه الجهة فقط .

فأما كونه موجوداً بعد العدم ، فهو واجب ، لا ممكن ؛ فلا حاجة فيه إلى الفاعل .

ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود؛ فما دام موجوداً، لا يستغنى عن الفاعل، بل يكون متعلقاً به . أى وجوده به فى الأحوال كلها ، كما أن وجود النور بالشمس فى الأحوال كلها .

وأما الفاعل : فله صفتان أيضاً — وفى نسخة « وأما الفاعل أيضاً ، فله صفتان» — كما ذكرنا . فكون — وفى نسخة « فيكون » — الفاعل علة لا يخلو :

إما أن يكون من حيث إن لغيره وجوداً به .

أو من حيث إنه — وفى نسخة بدون « عبارة إنه » — لم يكن وجوده به ، ثم حصل به .

والحق أنه علة من حيث إن لغيره وجوداً به ، لا من حيث إنه لم يكن ثم كان ؛ فإنه إنما لم يكن الوجود منه من قبل ؛ لأنه لم يكن علة . فذلك فى حكم عدم كونه علة ، لا فى حكم كونه علة ، وفاعلا .

كما أن الإنسان إذا لم يرد أن يكون الشىء الذى لا يكون إلا بالإرادة ، ثم أراد، فإذا حصل المراد ، كان فاعلا من حيث إن المراد حاصل ، والإرادة حاصلة ، لا من حيث إن الإرادة صارت حاصلة بعد العدم .

فإذن وجود الشىء أمر .

وصيرورته موجوداً أمر آخر

وكون الشىء علة وفاعلا ، أمر .

وصيرورته علة وفاعلا ، أمر آخر .

فصيرورته موجوداً بعد أن لم يكن ، فى مقابلة صيرورته علة وفاعلا ، بعد أن لم يكن .

وكونه موجوداً فى مقابلة كونه فاعلا .

فإن من فهم من الفعل أن يصير الشىء موجوداً بعد أن لم يكن ، فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد أن لم يكن ، فيتغير إلى العلية ، حتى يتغير عدم المعلول إلى الوجود — وفى نسخة « إلى الموجود » —

وإن من فهم من الفعل أن يكون موجوداً بالفاعل ، فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود — وفى نسخة « للموجود » — لا لصيرورته موجوداً .

وما هو علة وجود أمر ، زائد على ذاته ، فهو فاعل .

فإن كان علة على الدوام ، فهو فاعل على الدوام .

وإن كان علة فى وقت ، فهو فاعل فى وقت .

وإن صار فاعلا ، صار علة .

وإن كان على الدوام فاعلا — وفى نسخة « على الدوام علة » — كان على الدوام علة — وفى نسخة « على الدوام فاعلا » —

نعم العوام لا يفهمون الفرق

بين كون الشىء فاعلا .

وبين صيرورته فاعلا .

فمن — وفى نسخة « فعن » — هذا يتخيلون ما يتخيلون ، ويلزم على هذا أن يكون المعلول فى دوامه ، وفى جميع أحواله ، قائماً بالعلة ، لا يستغنى عنها ، فلو انعدمت العلة والفاعل ، انعدم المعلول والفعل .

وإن كان قديماً ، كان الفعل قديماً — وفى نسخة بدون عبارة « كان الفعل قديماً » — لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط ، لا من حيث حدوثه الذى هو عبارة عن وجود بعد عدم ، كما سبق .

المقالة الثانية

فى ذات واجب الوجود ولوازمة

وقد ذكرنا أن الموجود :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير ، عدمه .

أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميناه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا فى ذات واجب الوجود اثنا — وفى نسخة « اثنى » — عشر أمراً :

الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقته له مع غيره البتة .

فالعرض ممكن ، وكل ممكن موجود بغيره — وفى نسخة « لغيره » — وذلك الغير علته ، فيكون معلولا ، لا محالة .

الثانى : أنه لا يكون جسما ، من وجهين — وفى نسخة — « لوجهين » —

أحدهما أن كل جسم منقسم — وفى نسخة « ينقسم » — بالكمية إلى أجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ، فلو — وفى نسخة « لو » — قدّر عدم الأجزاء ، لزم عدمه ، كالإنسان الذى يلزم عدمه ، بتقدير عدم أجزائه .

وقد ذكرنا أن كل جملة فهى معللة بالأجزاء ؛ فلهذا لا يجوز أن يكون واجب الوجود مركباً [1] من أجزاء .

فإنه إذا قيل لنا : لم كان الحبر موجوداً ؟ قلنا : لأنه كان الماء والعفص ، والزاج ، والاجتماع ، فحصل من المجموع الحبر . فهذه الأجزاء علة الجملة ، وهكذا

(١) انظر كتاب (المواقف) لعضد الدين الأيجى فى مباحث الواجب .

أجزاء كل مركب علة للمركب — وفى نسخة بدون عبارة « علة للمركب » —

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى ، فلو قدّر عدم الهيولى انعدم الجسم ، ولو قدّر عدم الصورة انعدم .

ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعنى بواجب الوجود ما لا يلزم عدمه — وفى نسخة « ونعنى بالوجب مالا يلزم عدمه » — بعدم غير ذاته . وإنما يلزم عدمه ، إذا قدّر عدم ذاته فقط .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة — وفى نسخة « تتعلق » — بالهيولى ، ولو — وفى نسخة « فلو » — قدر عدم الهيولى التى معها ، لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التى هى محل الصورة ، التى لا توجد إلا معها ؛ لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة ، عدم الهيولى فلها — وفى نسخة « فله » — تعلق بالغير .

الرابع : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغى أن تتحد أنيته وماهيته ، إذ قد سبق أن الأنية غير الماهية ، وأن الوجود الذى هو — وفى نسخة « هى » — الأنية عبارة عن عارض للماهية .

وان كل عارض فمعلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذ — وفى نسخة « إذ » — ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ إذ — وفى نسخة « أو » — لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هى الماهية . أو غيرها .

فإن كانت — وفى نسخة « كان » — غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولا ، ولا يكون واجب الوجود .

وباطل أن تكون الماهية ، بنفسها ، سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون سبباً للوجود [1] . والماهية لاوجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف تكون سبباً له؟

(١) يحكى مثل هذه العبارة عن ديكارت ، ويحاول بعض الناس أن يفهم منها أن المادة لا توجد من عدم ، وقد ناقشناهم فى مقدمتنا لكتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا ، وسياق الكلام هنا يؤيد المعنى الذى شرحناها به هناك .

ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان — وفى نسخة « ثانى » — ثم كان هذا السؤال لازماً فى ذلك الوجود ؛ فإنه عرضى فيها . فمن أين عرض له ، ولزم ؟

فثبت أن واجب الوجود أنيته ، ماهيته ، وكان وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ؛ فإن كل ما عداه ممكن ، وكل ما هو ممكن ، فوجودة غير ماهيته ، ووجوده من واجب الوجود كما سيأتى .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به . على معنى كون كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — واحد منهما علة الآخر — وفى نسخة « علة لآخر » — فإن هذا فى غير واجب الوجود محال . وهو أن يكون :

(ب) علة (ج)

و (ج) علة (ب) .

لأن (ب) من حيث إنه علة . فهو قبل (ج) .

و (ج) من حيث إنه علة ، فهو قبل (ب) .

فيكون قبل ما هو قبله ، وهو محال .

ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه ، من حيث إنه علة .

وبعده من حيث إنه معلول .

وذلك ظاهر البطلان .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضايف ، كما بين الأخوين ؛ لأنا — وفى نسخة « فإنا » — نقول : إن لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير ، فلا علاقة له مع ذلك الغير .

ونحن نجوز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود ؛ فإن المعلول

يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول .

وإن كان يلزم عدمه بعدم ذلك الغير ، فهو ممكن لا واجب ؛ فإن كل ما [١] يتعلق بغيره فهو ممكن ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يكفى فى وجوده ذلك الغير ، فيكون ذلك الغير وحده علته — وفى نسخة « علة » — وهو معلوله .

وإما أن يحتاج مع ذلك الغير إلى شىء آخر ، فيكون هو معلول الجميع .

وكل ذلك يناقض وجوب الوجود .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود ، حتى يكون للواجب ند — وفى نسخة « للواجب الوجود ند » — ويكون كل واحد مستقلا بنفسه لا يتعلق بالآخر ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يتشابها من كل وجه .

أو يختلفا — وفى نسخة « واختلفا » —

فإن تشابهاً من كل وجه، بطل التعدد ، ولم تعقل الأثنينية ، كما ذكرنا من استحالة سوادين فى محل واحد ، فى حالة واحدة ، ببيان أن الكلى لا يصير حاصلا إلا بفصل ، أوعارض يختص به لا محالة .

وإن كانا مختلفين بفصل أوعارض— وفى نسخة بدون عبارة « يختص به لا محالة وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض » — فهو محال أيضاً ؛ إذ قد سبق أن الفصل والعارض ، لا مدخل لهما فى حقيقة ذات الكلى ، وأن لا مدخل — وفى نسخة « يدخل » — للإنسانية فى كون الحيوانية حيوانية .

وإنما يدخل فى كونه موجوداً ، وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية ، وغيرها [٢] — وفى نسخة « وغيره » —

(١) لا شك أنه يعنى أن كل ما يتعلق بغيره تعلق احتياج . أما ما يتعلق بغيره تعلق فعل وتأثير ، فإنه لا يكون ممكناً بمقتضى هذا التعلق . وقوله : فيما سبق قريباً (فإن المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول) محمول على هذا المعنى . فإن المعلول يتعلق بالعلة تعلق احتياج ، والعلة لا تتعلق بالمعلول تعلق احتياج ، وإن تعلقت به تعلق تأثير . ولا يمكن أن تنفى علاقة العلة بالمعلول إطلاقاً ؛ فإنه لو انقطعت صلة العلة بالمعلول على أى وجه كان ، للزم منه عدم علاقة المعلول بالعلة . مع أن صلة المعلول بالعلة وعلاقته بها ، وحاجته لها ، أمر ثابت بالضرورة ما دام هو معلولا لها ، وما دامت هى علة له .

(٢) انظر ما شأن هذه الكلمة فى هذا المقام ؟

فأما ماأنيته وماهيته واحدة — وفى نسخة «واحد» — والفصل لم يكن داخلا فى ماهيته ، لم يكن داخلا فى أنيته — وفى نسخة «لم يكن داخلا فى أنيته ، لم يكن داخلا فى ماهيته» — فيكون دون الفصل واجبَ الوجود ، فيكون الفصل والعارض لغواً .

وإن كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل ، فقد صار الفصل داخلا فى حقيقة المعنى ، أعنى معنى وجوب الوجود .

وقد سبق أن ذلك محال ، وأنه إنما يدخل فى وجود الماهية والحقيقة ، إذا كانت الماهية غير الوجود .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات ، لأنه إن كان يتقوم وجوده بتلك الصفة ، حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها ، فقد تعلق بها ، وصار مركباً من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها .

وكل مركب من أشياء معلول كما سبق .

وإن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة ، فهى عرضية فيه ، كالعلم فى الإنسان مثلا ، وذلك محال ؛ لأن كل عرضى فمعلول كما سبق .

وعلته : إن كانت — وفى نسخة «كان» — ذات واجب الوجود ، كان الذات فاعلا وقابلا .

وكان كونه فاعلا ، غير كونه قابلا .

لأنه يقبل لا من حيث يفعل .

ويفعل لا من حيث يقبل .

فتكون فيه كثرة بوجه ما .

وقد بينا أن الكثرة فى ذات واجب الوجود محال ؛ لأنه يوجب تعليل الجملة بالآحاد .

فهو واحد من كل وجه .

على أنا — وفى نسخة «أنه» — سنبين فى الطبيعيات ، أن الجسم لا يتحرك بنفسه ، ويستحيل أن يكون شىء — وفى نسخة «الشىء» — محركاً ومتحركاً — وفى نسخة «ومتحرك» — من وجه واحد .

وأن الفاعل لا يكون قابلا ، بل يكون الجسم قابلا ، والفاعل من خارج ، كتحريكه إلى فوق .

أو يكون القابل هو الهيولى ، والفاعل هو الصورة ، كحركته إلى أسفل ،

فيتصور إذن اجتماع الفعل والقبول فى الجسم ، وما يجرى مجراه ، مما يتركب من شىء هو كالصورة بها يفعل ، وشىء هو كالمادة ، بها يقبل .

وقد بينا أن واجب الوجود ، لا يكون كذلك .

وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره ، إذ يصير ذا علاقة مع الغير ،

فإن وجوده على تلك الصفة ، يتعلق بوجود ذلك الغير .

ووجوده خالياً عن تلك الصفة ، يتعلق بعدم ذلك الغير ، وهو :

إما أن يكون متصفاً بها .

أو خالياً .

ويكون فى كلتى حالتيه متعلقاً .

والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول ، كما أن المتعلق وجوده بوجود غيره معلول ؛ لأنه لا يستغنى ذاته عن ذلك العدم — وفى نسخة «الغير» — حتى لو قدّر تبدله بالوجود ، لبطل ذاته ، فيكون ذاته متعلقاً بالغير .

وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة ، بل ذاته كاف فى ذاته ، فهو الذى أردناه بواجب الوجود .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير ؛ لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن .

وكل حادث فيفتقر إلى سبب .

ويستحيل أن يكون [1] غيره ، كما — وفى نسخة «لما» — سبق .

وأن يكون ذاته ؛ لأن كل صفة تلزم من الذات ، تكون مع الذات لا تتأخر عنه .

وقد ذكرنا أن الفاعل لا يكون قابلا ، فلا يفعل شيئاً — وفى نسخة «الشىء شيئاً» — فى ذاته البتة .

---

(١) أى يستحيل أن يكون السبب غير الواجب .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد ، بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة ، على ترتيب ، وبوسائط — وفى نسخة « ووسائط » — وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه ؛ إذ الكثرة :

إما أن تكون بكثرة أجزاء — وفى نسخة « الأجزاء التى » — يستقل آحادها ككثرة الجسم المؤلف — وفى نسخة بدون كلمة « المؤلف » —

أو بكثرة المعنى بأن يقسم — وفى نسخة « ينقسم » — الشيء إلى أمرين لا يستقل أحدهما دون الآخر .

كالصورة والهيولى .

أو كالوجود والماهية .

وقد نفينا كل ذلك عنه ، فلا يبقى إلا الواحد — وفى نسخة « الواحدة » — من كل وجه . والواحد لا يصدر منه إلا واحد .

وإنما يختلف فعل الواحد :

إما باختلاف المحل .

أو باختلاف الآلة .

أو بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد .

وبرهانه : أنا إذا عرضنا جسما على شيء فسخنه ، فعرضناه على آخر فبرده ، فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافاً ؛ لأنهما لو كانا متماثلين ، لتماثل فعلاهما .

فهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين ، فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى ؛ لأن الشيء من غيره ، أبعد منه عن نفسه .

فإذا كان مماثلة الغير ؛ توجب أن لا يخالف فعله فعله ، فمماثلته لنفسه أولى بذلك .

والمماثلة فى النفس مجاز . ولكن المقصود التفهيم .

الحادى عشر : أن واجب الوجود ، كما لا يقال له عرض ، كما — وفى نسخة « لما » — سبق ، فلا يقال له جوهر [1] ، وإن كان قائماً بنفسه ، ولم يكن فى محل ، كما أن الجوهر كذلك .

---

(١) انظر (تهافت الفلاسفة) للغزالى ، فى المقدمة الثانية فقد جاء فيها : (ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

ولكن الجوهر فى اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لا فى موضوع ، نعنى إذا وجد ، فوجودها لا فى موضوع لا أنه موجود وجوداً بالفعل ، حاصلا ؛ فإنك تحكم ضرباً للمثل بأن التمساح جوهر ولا تشك فيه . وتشك فى

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم — تعالى عن قولهم — جوهراً ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع ، أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أراده خصومهم . . .)

فما جاء فى (التهافت) يفيد أن الفلاسفة يطلقون كلمة(الجوهر) على الله .

وما جاء هنا فى (مقاصد الفلاسفة) يفيد أن الفلاسفة لا يطلقون على الله أنه (جوهر) كما لا يطلقون عليه أنه (عرض) .

وحل هذا التعارض ممكن من وجهين :

أحدهما : أنه قد جاء فى آخر عبارة (مقاصد الفلاسفة)(فما ماهيته وأنيته واحد لا يسمى جوهراً ، بهذا الاصطلاح ، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً فيجعله عبارة عن وجود لا محل له ، فلا نمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه) فبهذا الاصطلاح الأخير يمكن أن يقال عن الله إنه جوهر ، وعلى أساس من هذا الاصطلاح يمكن أن يكون ما جاء فى التهافت محمولا عليه .

الثانى : أن الغزالى فى التهافت قسم النزاع بين الفلاسفة وبين غيرهم إلى ثلاثة أقسام . وجعل القسم الأول نزاعاً حول اللفظ دون المعنى . وهذا اللون من النزاع واقع فعلا بين الفلاسفة وبين غيرهم فى أمور ، مثل قولهم : الله عقل وعاقل ومعقول . وهو اصطلاح خاص بهم ، لا يستعمله المتكلمون ، فتمثيل الغزالى لهذا اللون من النزاع بمسألة الجوهر ، مع تسليم أن الفلاسفة لا يطلقون على الله لفظ (الجوهر) يمكن أن يحمل على أنه لقصد التفهيم فقط ، ومشهور أن البحث فى المثال الذى يقصد به تفهيم القاعدة فقط ، ليس من دأب الرجال . ومعنى هذا أن المثال ليس بلا زم أن يكون حقيقة واقعة .

* * *

على أن فى نفسى شيئاً من قول الغزالى هنا فى مقاصد الفلاسفة (أن واجب الوجود لا يقال له جوهر) إذ قد سبق له ص١٤٣ أن قال : إن الجوهر يطلق عند الفلاسفة على أمور :

الجسم والهيولى والصورة والعقل . وهم يطلقون على الله عقلا من غير شك . والعقل واحد مما يطلق عليه الجوهر ، فكيف إذن لا يقال على ما هو عقل : إنه جوهر ؟ تأمل . وفضلا عن ذلك فقد جاء فى كتاب (معيار العلم للغزالى) ما يأتى :

أولا : فى الباب المسمى (القسم الثالث هو المستعمل فى الطبيعيات ، ونذكر منها خمسة وخمسين لفظاً وهى) :

يقول : (. . . والمبدأ الأول جوهر بالمعانى كلها . . . نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه ، تأدباً من حيث الشرع . . . والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بـ« الجوهر الفرد » المتحيز الذى لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسما لا جوهراً ، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، عز وجل . والمشاحة فى الأسماء بعد إيضاح المعانى دأب ذوى القصور)

وثانياً : فى الفصل المسمى (القول فى الانفعال) يقول :

أنه هل هو فى الحال حاصل —وفى نسخة بدون كلمة «حاصل» — فى الوجود، أم لا؟ وكذا جملة من الجواهر .

فإذن الجوهر يطلق على حقيقة وماهية ، إذا عرض لها الوجود ، عرض لا فى موضوع ، فيكون عبارة عما تكون ماهيته غير أنيته .

فما ماهيته وأنيته واحدة — وفى نسخة « واحد » — لا يسمى جوهراً بهذا الاصطلاح ، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً ، فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا نمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه .

فإن قيل : أليس يقال : إن واجب الوجود موجود ، وغيره موجود . والوجود شامل ، فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلابد وأن ينفصل عنه بفصل ، فيكون له حد ؟

فيقال : لا — وفى نسخة « فيقال له : لا » — لأن الوجود يقع عليه وعلى غيره ، على سبيل التقدم والتأخر ، بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والأعراض أيضاً كذلك فلا يكون على سبيل التواطؤ . وما ليس على سبيل التواطؤ ، فلا يكون جنساً .

وإذا لم يكن الوجود جنساً ، فبأن ينضاف إليه نفى ، وهو أنه لا فى موضوع ،

(فهذه هى الأجناس العالية للموجودات كلها ، وقد جرى الرسم بحصرها فى العشرة .

فإن قيل : فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين ، أو عليه برهان ؟

قلنا : التقليد شأن العميان . ومقصود هذا الكتاب أن تتهذب به طرق البرهان ، فكيف يقنع فيه بالتقليد ؟ بل هو ثابت بالبرهان .

ووجهه : أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى :

إحداها : أن هذه العشرة موجودة .

وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس ، كما فصلناه .

والأخرى : أنه ليس فى الوجود شىء خارج عنها .

وعرف ذلك ، بل إن كل ما أدركه العقل ، ليس يخلو من جوهر أو عرض ، وكل موجود ينطلق عليه عبارة ، أو يختلج به خاطر ، فممكن إدراجه تحت هذه الجملة . . .)

* * *

فهذه النصوص صريحة صراحة لا تقبل التأويل فى أن كلمة الجوهر تطلق على الله ، فى إصطلاح قوم . فموقف الغزالى فى (تهافت الفلاسفة) ملتق مع موقفه فى معيار العلوم تمام الالتقاء .

أما موقفه فى (مقاصد الفلاسفة) فهو مع خروجه على ما جاء فى الكتابين، هو فى نفسه غير متمش مع ما هو معروف عن الفلاسفة . فالمعروف عنهم أن الله عقل . وعند الفلاسفة أن : العقل والجسم والهيولى ، والصورة جواهر .

لا يصير جنساً ؛ لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد .

فالوجود لا فى الموضوع ، الذى له ولغيره من الجواهر ، ليس على سبيل الجنسية والجوهرية ، جنس لسائر الجواهر .

فحصل من هذا أن واجب الوجود ، لا يقع فى شىء من المقولات العشرة ، إذ لم يقع فى مقولة الجوهر : فكيف يقع فى مقولات الأعراض ؟ كيف ووجود سائر المقولات ، زائد على الماهيات وعرضى فيها ، وخارج من ماهياتها ؟

ووجود واجب الوجود ، وماهيته واحد .

فيظهر — وفى نسخة « يظهر » — من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ، ولا فصل له ، فلا — وفى نسخة « ولا » — حد له .

وظهر أنه لا محل له ، ولا موضوع له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — فلا — وفى نسخة « ولا» — ضد له .

وظهر أنه لا نوع له ، ولاند له ولا شريك له .

وظهر أنه لا سبب له ، ولا تغير له ، ولا جزء له بحال

الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغى أن يكون صادراً عن واجب الوجود ، على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه .

برهانه : — وفى نسخة « وبرهانه » — أنه إذا بان أن واجب الوجود ، لا يكون إلا واحداً ، فما عداه لا يكون واجباً ، فيكون ممكناً ، فيفتقر إلى واجب الوجود ، فيكون منه ؛ لأن الكل ممكنات ، ولا تخلو من أربعة أقسام :

إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية .

وإما أن ينتهى إلى طرف ، وذلك الطرف علة ، ولا علة له فى نفسه .

وإما أن ينتهى إلى طرف ، ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته .

وإما أن ينتهى إلى واجب الوجود .

ووجه حصر هذه الأقسام ، هو أنه لا يخلو :

إما أن يتسلسل .

أو يتناهى .

فإن تناهى إلى طرف ، فذلك الطرف :

إما واجب الوجود .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فذلك الطرف :

إما أن يكون له علة .

أو لا علة له .

أما القسم الأول : وهو التسلسل إلى غير نهاية ، فقد أبطلناه .

وأما الثانى : وهو أن ينتهى إلى طرف غير واجب الوجود الذى فرضناه ، وذلك الطرف لا علة له ، فهذا يؤدى إلى أن يكون واجب الوجود اثنين ؛ إذ لا نعنى بواجب الوجود إلا ما لا علة له أصلا ، وقد أبطلنا ذلك .

وأما الثالث : وهو أن تكون علة ذلك الطرف شيء — وفى نسخة « شيئاً » — من معلولاته بالدور مثلا ، وهو أن يكون :

(ا) علة (ب)

و (ب) علة (ح)

و (ج) علة (د)

ثم يعود ويكون (د) علة (ا)

فهذا محال ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون المعلول علة ؛ إذ معلول المعلول معلول . فكيف يعود علته — وفى نسخة «علة »— وعلة العلة علة . فكيف يعود معلولا ، وقد سبق إبطال ذلك .

فتعين الرابع ، وهو أن يرتقى إلى طرف هو واجب الوجود .

فإن قيل : قد قسمتم الموجود :

إلى ما يتعلق بغيره .

وإلى ما لا علاقة له .

وسميتم ما لا علاقة له واجباً

وادعيتم أن الواجب يجب أن يكون كيت وكيت ، حتى يكون منقطع العلائق .

ولكن لم تدلوا على أن فى الوجود الحاصل موجوداً بهذه الصفة . فما الدليل على إثبات واجب الوجود ؟ وهو الموجود الذى وصفه ما ذكرتموه .

قيل : برهانه أن العالم المحسوس ظاهر الوجود .

وهو أجسام وأعراض

وهى بجملتها أنيتها غير ماهيتها .

وما كان كذلك ، فقد أثبتنا أنه ممكن ، وكيف لا ؟ وقوام الأعراض بالأجسام، وهى ممكنة .

وقوام الأجسام بأجزائها ، وبالصورة والهيولى .

وقوام الصورة بالهيولى .

وقوام الهيولى بالصورة ؛ إذ لا يستغنى البعض عن البعض .

وما هو كذلك ، فقد سبق أنه لا يكون واجباً .

فإنا بينا أنه لا واجب وجود ، هو صورة ، ولا هيولى — وفى نسخة « وهيولى » — ولا جسم — وفى نسخة « وجسم » — ولا عرض — وفى نسخة « وعرض » —

والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، فشيء من هذا لا يكون واجب الوجود ، فيكون ممكناً .

وقد ذكرنا أن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بغيره ، وهذا معنى كونه محدثاً[1] .

فالعالم إذن ممكن ، فهو إذن محدث .

ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره ، وليس له من ذاته وجود ، فهو — وفى نسخة « فهى » — باعتبار ذاته لا وجود له ، وباعتبار غيره له وجود ما .

وما للشيء بذاته ، قبل ما له بغيره ، قبلية بالذات.

والعدم له بالذات — وفى نسخة بدون عبارة « والعدم له بالذات » —

والوجود بالغير ، فعدمه قبل وجوده . فهو محدث أزلا وأبداً ؛ لأنه موجود من غيره أزلا وأبداً .

وقد سبق أن دوام الشيء لا ينافى كونه فعلا ،

---

(١) يعنى الحدوث الذاتى ، لا الحدوث الزمانى .

وما يوجد منه الشيء دائما فهو أفضل مما يتعطل مدة لا نهاية لها ، ثم ينبعث للفعل .

وإذا ثبت أن الكل ممكن ، وقد — وفى نسخة « فقد » — سبق أن كل ممكن من الممكنات — وفى نسخة بدون عبارة « من الممكنات » — يفتقر إلى علة ، وأن العلل بالضرورة ينبغى أن ترتقى إلى وجب الوجود . ولا بد من أن يكون واحداً .

فخرج منه أن للعالم — وفى نسخة « العالم » — أولا واجباً بذاته ، واحداً من كل وجه ، وأن وجوده بذاته ، بل هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — حقيقة الوجود — وفى نسخة « للوجود » — المحض ، فى ذاته .

وهو ينبوع الوجود فى حق غيره . فوجوده تام ، وفوق التمام ، حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها .

وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده ، مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس ؛ فإن الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها ، لا من مضيء آخر . وغيرها مستضيء بها وهى — وفى نسخة « فهو » — ينبوع الضوء لكل مستضيء ، أى يفيض الضوء من ذاتها — وفى نسخة « من ذاته » — على غيرها — وفى نسخة « على غيره » — من غير أن ينفصل من ذاتها — وفى نسخة « من ذاته » — شيء ، ولكن يكون ضوء ذاتها — وفى نسخة « ذاته » — سبباً لحدوث الضوء فى غيرها — وفى نسخة « غيره » —

وهذا المثال كان يستقيم ان لو كان للشمس — وفى نسخة « لو كانت الشمس » — ضوءاً بذاتها من غير موضوع .. ولكن ضوؤها — وفى نسخة « ضوؤه » — فى جسم هو موضوع — وفى نسخة « فى جسم موضوع » — ووجود الأول الذى هو ينبوع وجود الكل ليس فى موضوع .

ويفارق من وجه آخر ، وهو أن الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض ، من غير أن يكون للشمس علم وخبر بحصوله منها ، فليس علمها — وفى نسخة « علمه » — بوجود الضوء منها — وفى نسخة « منه » — مبدأ وجود الضوء منها — وفى نسخة « منه » — .

وسنبين أن علم الأول بوجه النظام المعقول فى الكل ، هو مبدأ النظام ، — وفى نسخة « حتى إن النظام » — وأن النظام الموجود ، تبع النظام المعقول — وفى نسخة « للنظام المعقول » — المتمثل فى ذات الأول .

المقالة الثالثة

فى صفات الأول وفيها دعاوى ، ومقدمة

أما المقدمة : فهو :

أنه قد سبق أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون فى ذاته كثرة بحال ، ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف :

فلابد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة فى الذات .

وبين ما لا يؤدى

حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدى إلى الكثرة .

والأوصاف خمسة أصناف :

يجمعها قولنا — للإنسان المعين — : إنه جسم ، أبيض ، عالم ، جواد ، فقير .

فهذه خمس صفات :

أما الأول : فهو — وفى نسخة « وهو » — أنه جسم ، فهو ذاتى يدخل فى الماهيات — وفى نسخة « الماهية » — وهو جنس .

ومثل هذا لا يجوز أن يثبت فى ذات واجب الوجود ، لما سبق من أنه — وفى نسخة « أن » — لا جنس له ، ولا فصل .

الثانى : الأبيض ، وهو وصف عرضى للإنسان ، ومثله أيضاً لا يجوز إثباته لواجب الوجود .

الثالث : العالم ؛ فإن العلم للإنسان عرض — وفى نسخة « عرضى » — وله تعلق بالغير ، وهو المعلوم — وفى نسخة « المعدوم » — والبياض عرض غير متعلق بالغير .

فهذا هو الفارق .

ولا يجوز إثبات عرض فى ذات واجب الوجود ، متعلقاً كان ، أو لم يكن ، كما — وفى نسخة « لما » — سبق .

الرابع : الجواد ، وهو يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه وهذا مما يجوز إثباته للأول ،. ويجوز كثرة الإضافات فيه — وفى نسخة « إليه » — بوجوه مختلفة إلى الأفعال الصادرة منه .

وهذا لا يوجب كثرة فى الذات ؛ فإنه لا يرجع إلى وصف فى الذات ؛ فإن تغير الإضافة لا يوجب تغير الذات ، وهذا ككونك على يمين إنسان ؛ فإنه وصف لك إضافى إليه . ولكن لو تحول ذلك الإنسان إلى يسارك ، كان التغير فيه بالحركة . وأما أنت فلا تتغير ذاتك به . فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات .

الخامس : الفقير ، وهو اسم لصفة سلب — وفى نسخة « وهو اسم إثبات لصفة سلبية» — فإن معناه عدم المال ، فيتوهم من حيث اللفظ أنه وصف إثبات .

وهذا أيضاً لا يبعد أن يكون مسوغاً فى حق الأول ؛ إذ سلب منه أشياء كثيرة .

ويتولد من وصفى الإضافة والسلب للأول — وفى نسخة بدون عبارة « للأول » — أسامى كثيرة لا توجب كثرة فى ذاته .

فإنه إذا قيل (واحد) . فمعناه سلب الشريك ، والنظير ، وسلب الانقسام .

وإذا قيل (قديم) فمعناه سلب البداية عن وجوده .

وإذا قيل (جواد ، وكريم ، ورحيم) — وفى نسخة بدون « ورحيم» — فمعناه إضافته إلى أفعال صدرت منه .

وإذا قيل (هو — وفى نسخة بدون « هو » — مبدأ الكل) فمعناه الإضافة أيضاً .

فهذه — وفى نسخة « فهذا » — هو المقدمة .

* * *

أما الدعاوى :

فأولها : أن المبدأ الأول حى ، فإن من — وفى نسخة « ما » — يعلم ذاته ،

فهو حى ، والأول يعلم ذاته ، فإذن هو — وفى نسخة « فهو إذن » — عالم حى — — وفى نسخة « عالم وحى » — .

وبرهان كونه عالماً بذاته — وفى نسخة « لذاته » — : أن تعرف معنى قولنا : إن الشىء عالم . ما هو ؟

وأن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم . ما هو ؟

وسيأتى فى (كتاب النفس) فى (الطبيعيات) — وفى نسخة « من الطبيعيات » — أن النفس منا تشعر بنفسها — وفى نسخة « بنفسه » — وغيرها — وفى نسخة « وغيره» — وتعلمه .

ومعنى كونه عالماً أنه موجود برىء عن المادة .

ومعنى كون الشىء معقولا ومعلوماً ، أنه مجرد عن المادة .

فمهما فرض حلول مجرد فى برىء ، كان الحال علماً ، وكان المحل عالماً ؛ إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة من المواد ، فى ذات هى برية عن المواد ، فيكون المنطبع علماً ، والمنطبع فيه عالماً ، ولا معنى للعلم إلا هذا .

فمهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ، ومهما انتفى لا يصدق .

والمراد بالبرىء ، والمجرد ، واحد ؛ ولكن خصصنا :

المجرد ، بالمعلوم .

والبرىء — وفى نسخة « وبالبرىء » — بالعالم .

حتى لا يلتبس فى ترديد — وفى نسخة « ترديدات » — الكلام .

ثم الإنسان إنما علم بنفسه ، لأن نفسه مجرد ، وهو ليس غائباً عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه . بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته ، فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد، براءة أشد من براءة النفس الإنسانية — وفى نسخة « النفس للإنسانى» — لأن النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيها — وفى نسخة « فيه » — وذات الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد ، فذاته حاضر فى ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجرد غير غائبة عن ذاته البريئة .

والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة — وفى نسخة « للحالة » — فقط .

الدعوى الثانية : أن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته .

وبيانه : بأن نقدم عليه مقدمة ، وهى — وفى نسخة « وهو » — :

أن كل ما يعرفه الإنسان

إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته فى نفسه ، بحس ظاهر أو بحس باطن .

وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شىء مما ثبت فى مشاهدته — وفى نسخة « فى مشاهدة » — فى نفسه ، فإن لم — وفى نسخة « فما لم » — يشاهد من نفسه له نظيراً ، بوجه ما ، لم يمكن تعريفه .

فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا فى حق الإله إلا بمقايسة إلى نفسه . فإنه يعلم نفسه ، فمعلومه غيره ؟ أو هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — عينه ؟

فإن كان غيره ، فهو إذن لا — وفى نسخة « فإذن لم » — يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن — وفى نسخة «فإن» —كان معلومه هو عينه، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه . فقد اتحد العالم والمعلوم .

فنقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ، حتى إذا جعلنا المعلوم أصلا ، وبينا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم ، كما سبق ، لزم منه بالضرورة أن للكل مبدأ واحداً — وفى نسخة « بالضرورة أن كل واحد » — لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، والحس — وفى نسخة « وكذلك الحس » — هو المحسوس : أن الإنسان يكون محساً بانطباع — وفى نسخة « باعتبار » — ما انطبع فى عينه من صورة المبصر المحسوس ، ومثاله . فهو مدرك لذلك — وفى نسخة « بذلك » — الأثر المنطبع فيه ، ومحس له فقط .

أما الشىء الخارج فهو مطابق لذلك الأثر ، وسبب لحصول الأثر — وفى نسخة « وسبب حصول الأثر حصوله » — وهو المدرك الثانى دون الأول . بل الملاقى

لك ما حصل فى ذاتك .

والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس .

والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً .

فالحس والمحسوس واحد .

وكذلك العلم هو نفس المعلوم ، ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعنى المثال الذى ينطبع فى النفس .

وأما الموجود الخارج فمطابق له ، وسبب لحصوله فى النفس .

فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، فهو نفس العالم ، اتحد العلم والعالم والمعلوم .

فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو — وفى نسخة « هو هو » — وإنما تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات ، فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة، وله ذات — وفى نسخة « وأن ذاته » — مجردة غير غائبة عنه فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة — وفى نسخة « مجرد » — لذاته البريئة — وفى نسخة « البرئ » — فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته لذاته ، وفى ذاته ، وغير غائب عن ذاته ، فهو علم بذاته .

وهذا — وفى نسخة « هذا » — كله لأن العلم يستدعى معلوماً فقط .

فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلا ، بل يجوز أن يقال : المعلوم ينقسم :

إلى ما هو ذات العالم .

وإلى ما هو غيره .

فيكون اقتضاؤه لمعلوم مطلق ، أعم من اقتضائه لمعلوم ، هو غيره ، أو عينه .

الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه شىء .

وهذا الآن أدق وأغمض من الأول .

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته ، فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه ؛ لأن ذاته مجردة — وفى نسخة « مجرد » — لذاته ، مكشوفة — وفى نسخة « مكشوف » — له على ما هو عليه ، بحقيقته .

وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها ، على ترتيبها ؛ فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها فى علمه بذاته

وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال ؛ لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان . أعنى ذاته بالاعتبارين — وفى نسخة « باعتبارين » — وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حيًّا قادراً ، لا محالة ؛ لأنه كذلك ؛ فإن لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل ، فينطوى العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة .

الدعوى الرابعة : أن هذا أيضاً لا يؤدى إلى كثرة فى علمه ، وفى ذاته — وفى نسخة « فى ذاته وعلمه » — وهذا أغمض من الأول ؛ فإن المعلومات على كثرتها تستدعى علوماً كثيرة ، فعلم واحد بمعلومات مفصلة ، محال وجوده — وفى نسخة « ووجوده » — إذ معنى الواحد أنه ليس فيه شىء غير شىء ، وأنه لو قدّر عدم — وفى نسخة بدون كلمة « عدم » — بعضه ، لزم عدمه ؛ إذ لا بعض له .

والعلم إذا فرض بالجواهر والأعراض واحداً ، فلو قدر زوال تعلقه بالأعراض ، بقى شىء غير ما قدر زواله ، وهو تعلقه بالجواهر ، وكذا كل معلومين[1] .

وهذا يناقض معنى الوحدة ، ولكن بيانه بالمقايسة بمشاهدة النفس ؛ فإن النفس نسخة مختصرة من كل العالم ، يوجد لكل شىء فيها[2] نظير . وبها يتمكن من معرفة الكل .

فنقول : للإنسان فى العلم ثلاثة أحوال :

---

(١) انظر هذا البحث فى المسألة الخاصة به من كتاب « تهافت الفلاسفة » فقد عرض الغزالى هناك للحكم باستحالة وحدة العلم على هذه الصورة ، ولكنه لم يشرحها هناك كما شرحها هنا .

(٢) لعلها (فيه) .

أحدها — وفى نسخة « إحداها » — : أن يفصل صور المعلومات فى نفسه كما يتفكر فى صورة فقهية مثلا ، مرتباً بعضها بعد بعض ، وهذا هو العلم المفصل — وفى نسخة «مفصل » —

والثانى : — وفى نسخة « والثانية » — أن يكون قد مارس الفقه وحصله . واستقل به ، وحصل قوة الفقه ، بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر . فيقال له — فى حال غفلته عن التفصيل — : إنه فقيه ، وليس فى ذهنه علم حاضر ، ولكنه اكتسب حالة وملكة ، تلك الملكة مبدأ فياض للصور — وفى نسخة « للصورة » — التى لا تتناهى من الفقه . نسبة تلك الحالة إلى كل صورة ممكنة ، واحدة .

وهذه حالة بسيطة ساذجة ، وهى واحدة لا تفصيل فيها ، ولها — وفى نسخة « ولا » — نسبة إلى صور غير متناهية .

الثالثة : وهى حالة بين الحالتين — وفى نسخة « الحالين » — أن يسمع الإنسان فى مناظرته مثلا ، كلاماً من غيره فى مسألة ، وهو مستقل بمعرفته ، فيعلم أن جوابه حاضر عنده ، وأن ما يقوله باطل ، وأنه يقدر على إبطاله قطعاً .

كما لو سمعه يقول : العالم قديم ، بشبهة كذا ، وكذا ، وهو عالم بأنه حادث ، وبوجه الجواب عن تلك الشبهة ، مع أن ذكرها وإيرادها يستدعى تفصيلا وتطويلا . وهو فى الحال — وفى نسخة « فهو فى العالم » — يعلم من نفسه يقيناً بأنه محيط بالجواب جملة . ولم يتفصل — وفى نسخة « ينفصل » — فى ذهنه ترتيب الجواب . ثم يخوض فى الجواب مستمدًّا من الأمر البسيط الكلى ، الذى كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث من ذلك الأمر الكلى فى ذهنه صورة صورة مفصلة ، ويعبر عنه بعبارة عبارة ، ويوردها مقدمة مقدمة إلى أن يستوفى فى إيضاح — وفى نسخة « يستوفى إيضاح » — ما كان فى نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل ، لم يكن حاضراً ذلك الوقت على تفصيله فى ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها — وفى نسخة « كأنه » — مبدأ للتفصيل ، خلاق له ، وهو أشرف من التفصيل .

فينبغى أن تقدّر علم الأول بالكل ، من قبيل الحالة الثالثة .

فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى ، فهو محال ؛ لأن العلم المفصل هو العلم الإنسانى الذى لا يجتمع اثنان منه فى النفس فى حالة واحدة ، بل يصادف واحداً واحداً ؛ فإن العلم نقش فى النفس ، وكما لا يتصور أن يكون فى الشمعة نقشان ، وشكلان فى حالة واحدة ، لا يتصور أن يكون فى النفس علمان ، مفصلان — وفى نسخة « متصلان » — حاضران ، فى حالة واحدة ، بل يتعاقبا — وفى نسخة « يتعاقب » — على القرب ، بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان ؛ إذ تصير المعلومات الكثيرة مجملة كالشىء الواحد ، فيكون للنفس منها حالة واحدة ، ونسبتها إلى كل الصور واحدة ، ويكون ذلك كالنقش الواحد .

وهذا التفصيل والانتقال ، لا يكون إلا للإنسان ، فإن فرض وجودهما معاً مفصلا ، فى حق الله تعالى ، كانت علوماً متعددة بلا نهاية ، واقتضى كثرة ، ثم كان متناقضاً ؛ لأن اشتغال النفس بواحد مفصل ، يمنع من آخر .

فإذن معنى كون الأول عالماً ، إنه — وفى نسخة « أى أنه » — على حالة بسيطة نسبتها إلى سائر المعلومات واحدة .

فمعنى عالميته ، مبدئيته — وفى نسخة « بدايته » — لفيضان التفصيل منه ، فى غيره ، فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم فى ذوات الملائكة والإنس .

وهو — وفى نسخة « فهو » — عالم بهذا الاعتبار ، وهذا أشرف من التفصيل ؛ لأن المفصل لا يزيد على واحد ، إذ لابد أن — وفى نسخة « وأن » — يتناهى ، وهذه نسبة — وفى نسخة « نسبته » — إلى ما لا يتناهى . ونسبته إلى ما يتناهى واحدة .

ومثاله : أن يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الأرض ، وهو مستغن[١] عنها ، ولا — وفى نسخة « فلا » — ينتفع بذهب ولا فضة ، ولا يأخذها — وفى نسخة « ولا يأخذ » — ولكن يفيضها على الخلق ، فكل من له ذهب ، فيكون منه أخذه ، وبواسطة مفتاحه إليه وصل .

فكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب ، ومنه — وفى نسخة بدون عبارة « ومنه » — يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة — وفى نسخة « أو الشهادة » — على الكل .

وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذى بيده المفاتيح غنياً ، يستحيل أن

(١) فى الأصلين (مستغنى) .

لا يسمى الذى عنده مفاتيح العلم عالماً .

والفقير الذى يأخذ منه دنانير معدودة يسمى غنياً ، باعتبار أن الدنانير فى يده — وفى نسخة « بيده » —

فالملك باعتبار أن الدنانير من يده وبإفادته يفيض منه الغنى على الكل ، كيف لا يسمى غنياً ؟ فكذا حال العلم .

فكان نسبة الحالة — وفى نسخة «تلك الحالة » — التى للأول ، إلى العلوم المفصلة ، نسبة الكيميا إلى الدنانير المعينة .

والكيميا أنفس ؛ إذ يحصل منا ما لا يتناهى من الدنانير ، بحكم التقدير ، وضرب المثال .

فينبغى أن يفهم علم الأول بسيطاً ، وذلك بالمقايسة إلى الحالة الثالثة .

فنسبة علم الأول — وفى نسخة « فنسبة الأول » — إلى كل المعلومات ، كنسبة حال المناظر إلى حاصل الجواب المفصل .

فإن قيل : تلك الحالة ترجع إلى أنه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول — وفى نسخة « بقبول » — العلم بالقوة القريبة ، ولكن لقرب القوة يقال : إنه عالم ، وإلا فهو منفك عن العلم .

فالأول إذن منفك عن العلم بالفعل ، ولا — وفى نسخة « فلا » — يتصور أن يكون بالقوة قابلا ، فلا يكون عالماً ، لا بالقوة ولا بالفعل — وفى نسخة « لا بالفعل ولا بالقوة » —

قيل : ما ذكرت من السؤال ، هو حقيقة الحالة الثانية ، لا حقيقة الحالة الثالثة ، وقد فارقت الحالة الثالثةُ ، الثانيةَ ، فى أن صاحب الحالة الثانية ، غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلا .

وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعواه قدم العالم ، وبوجه الجواب عن شبهته ، وواثق من نفسه بذلك ، ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة ، نسبة إلى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً فى ذهنه ، بل هو قادر على إحضارها ،

فبهذه الحالة ينبغى أن يمثل حال الأول ، حتى يتعلق — وفى نسخة « تعلق » —

بالفهم ما هو المطلوب من هذه الدعوى .

الدعوى الخامسة : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم — وفى نسخة « فعلم » — الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لاوقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .

فإن علمنا أنه لابد وأن يكون غدا مثلا قدوم زيد ، فقد صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : أنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ، فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع ،

ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن فى نفسه ، فهو واجب بسببه — وفى نسخة «بسبب» — .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً . .

وإن علم عدم سببه ، كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شىء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشىء ، كما أن وجدان زيد غدا كنزاً ، ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون .

فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز ، زال الشك ، مثل أن تعرف أنه لابد وأن يجرى فى داره سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار فى طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً ، غطى رأسه بشىء خفيف لا يقاوم ثقل زيد ، فيعلم أنه لابد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلل والأسباب ترتقى إلى واجب الوجود . فكل حادث وممكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهى إلى ذات واجب الوجود .

فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً لا محالة بالمسببات .

والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود، ولم يطلع على جميعها، لا جرم

حكم بوجود الشىء ظنًّا ؛ لأنه يجوز أن ما اطلع عليه ، ربما يعارضه مانع ، فلا يكون ما ذكره ، كل السبب ، بل ذلك مع انتفاء المعارضات .

فإن اطلع على أكثر الأسباب ، قوى ظنه .

وإن اطلع على الكل حصل له العلم ، كما يعلم فى الشتاء أن الهواء سيحمى بعد ستة أشهر ؛ لأن سبب الحَمْىِ[١] كون الشمس فى وسط السماء ، بكونها فى الأسد ، ويعلم ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — بحكم العادة .

والدليل أن الشمس لا يتغير مسيرها ، وأنها ستعود إلى الأسد ، بعد هذه المدة .

فهذا وجه العلم بالممكنات .

الدعوى السادسة : هو أن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضى والمستقبل والآن ،

حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها — وفى نسخة « وأنه » — ستنكسف غداً .

ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ،

وإذا جاء بعد غد فيعلم أنها كانت — وفى نسخة « كان » — بالأمس مكسوفة .

فإن هذا يوجب تغيراً فى ذاته ؛ لاختلاف هذه العلوم عليه ،

وقد سبق أن التغير محال عليه .

ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فمهما تغير المعلوم تغير العلم ، ومهما تغير العلم تغير العالم ؛ إذ العلم ليس من الصفات التى إذا اختلفت ، لم يتغير العالم ، ككونه يميناً وشمالا ،

بل العلم صفة للذات — وفى نسخة « فى الذات » — يوجب اختلافه اختلاف الذات ،

وليست نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم ، اختلافاً فيه — وفى نسخة « فيها » — حتى يفرض علم واحد .

---

(١) قال فى المختار (حمى النهار بالكسر والتنور أيضاً حميا فيهما اشتد حره . وحكى الكسائى اشتد حمى الشمس وحموها ، بمعنى . وأحمى الحديد فى النار فهو محمى ، ولا تقل حماه) .

هو علم بأن الكسوف سيكون ،

فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن .

فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان .

والعلم[١] فى ذاته واحد ، والمعلوم متغير .

لأن العلم هو مثال المعلوم ، والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة .

فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة ، صار جهلا ؛ لأن الكسوف كائن .

وإن صار علماً بأنه كائن ؛ فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأولُ الجزئيات ، بنوع كلى يكون متصفاً به أزلا وأبداً ، ولا يتغير .

مثل أن يعلم أن الشمس إذا جاوزت عقدة الذنب ، فإنها — وفى نسخة « فإنه » — تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ، وصار فى محاذاتها ، حائلا بينها — وفى نسخة « بينهما » — وبين الأرض ، محاذاة غير تامة مثلا ، ولتكن — وفى نسخة « لكن » بدل « ولتكن » — بثلثها ، فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً — وفى نسخة « مكسوفة » — فى إقليم كذا ، فهذا يعلمه كذلك أزلا وأبداً — وفى نسخة « أبداً وأزلا » — ويكون صادقاً . سواء كان الكسوف موجوداً أو معدوماً .

فأما أن تقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم تقول غداً : إنها مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثانى . الأول ،

فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه .

فإذن ما من جزئى ، ولو فى مثقال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف بسببه — وفى نسخة « سببه » — بنوع كلى ، ليس — وفى نسخة « فليس » — فيه إشارة إلى وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أزلا وأبداً — وفى نسخة « أبداً وأزلا » — فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك .

---

(١) هذا أيضاً داخل ضمن النفى المدلول عليه بقوله (وليست نسبة العلم إلى المعلوم . . . إلخ)

الدعوى السابعة : أن الأول مريد وله إرادة ، وعناية ، وأن ذلك لا يزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ؛ فإنه ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهى فعله ،

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض ،

أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول ، وبالفعل .

وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة ،

والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فائض منه ،

وفيضانه منه غير مناف لذاته ، حتى يكون كارهاً ، فلا كراهة فيه له ، فهو إذن راض بفيضانه — وفى نسخة « لفيضانه » — منه .

وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة .

ومبدأ فيضان الكل منه ، علمُه بوجه النظام فى الكل ، فيكون علمه سبب وجود المعلوم .

فإذن إرادته علمه .

وكل فعل إرادى ، فلا يخلو :

إما أن يكون عن اعتقاد جزم .

أو علم ، أو ظن ، أو تخيل .

أما العلم — وفى نسخة « أما الفعل » — فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقى .

وأما الظن فكفعل المريض فى الاحتراز عما يتوهمه مضراً .

وأما التخيل فطلب النفس الشىء الذى يشبه المحبوب ، مع علمه بأنه غيره ، وكامتناعه عن الشىء الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — له شبه — وفى نسخة « يشبهه » — بما يكرهه .

وفعل الأول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل ؛ لأن هذه عوارض لا تثبت ولا تدوم ، فينبغى أن يكون بعلم عقلى حقيقى .

والآن يبقى أنه كيف يكون العلم سبباً لوجود شيء ، وأنه بم عرف أن الأشياء حصلت منه بعلمه ؟

أما الأول فلا يعلم إلا مثال — وفى نسخة « بمثال » — مشاهدة النفس ، فنحن إذا وقع لنا تصور لشيء محبوب ، انبعث من التصور قوة الشهوة ، فإن استحكمت وتم الشوق ، وانضاف إليه تصورنا أنه ينبغى أن يكون ، انبعثت — وفى نسخة « انبعث » — القوة المنبثة فى العضلات ، وحركت الأوتار ، وحصلت — وفى نسخة « وحصل » — منه حركة — وفى نسخة « حركت » — الأعضاء الآلية ، وحصل الفعل المطلوب .

كما نتخيل صورة الخط الذى نريد كَتْبَتَهُ ، ونتوهم أنه ينبغى أن يكون ، فتنبعث قوة الشوق إليه ، فتتحرك — وفى نسخة « فتحرك » — به اليد والقلم ، وتحصل صورة الخط كما تصورناه ،

ومعنى قولنا (إنه ينبغى أن يكون) أن — وفى نسخة « أى » — نعلم أو نظن أنه نافع لنا ، أو لذيذ لنا ، أو خير فى حقنا ،

فإذن حركة اليد حصلت من القوة الشوقية ،

وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور .

والعلم بأن الشيء ينبغى أن يكون .

فقد وجدنا العلم فينا مبدأ لحصول شيء .

وأظهر من هذا ، أن الذى يمشى على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين ، غاية الارتفاع ، يتوهم فى نفسه السقوط فيسقط . أى يحصل السقوط بتوهمه ، ولو كان ممدوداً على الأرض ، فمشى — وفى نسخة « فيمشى » — عليه ، ولا — وفى نسخة « ولم [1] » — يسقط ؛ لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره ، فيكون تصور السقوط ، وحضور صورته فى الخيال ، سبباً لحصول المتصور ،

فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس

فنعود إلى الأول ونقول — وفى نسخة « فنقول » — :

فعل الأول :

(١) والأصح (لم) .

إما أن يصدر منه — وفى نسخة « عنه » — كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو محال ؛ لأن الشوق والشهوة محال عليه ؛ فإنه طلب لأمر مفقود الأولى حصوله . وليس فى واجب الوجود شيء — وفى نسخة «شيء ما »— بالقوة ، يطلب حصوله بحال ، كما سبقت أدلته ، فلا يبقى إلا أن يقال : إن تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه ،

وأما نحن فإن تصورنا لصورة الخط والنقش لا — وفى نسخة « إنما » — يكون كافياً لوجود صورة الخط من حيث إن الأمور فى حقنا منقسمة ، إلى ما يوافقنا ، وإلى ما يخالفنا ، فافتقرنا إلى قوة شوقية ، تخلق لنا فى بعض الآلات ، نعرف الموافقة والمخالفة بالإضافة إليها .

فإذا انبعثت افتقرنا إلى آلات — وفى نسخة « الآلات » — وأعضاء نحركها فى التحصيل لقصودنا — وفى نسخة « لمقصودنا » —

وأما الأول — وفى نسخة « والأول» — فنفس تصوره كاف لحصول المتصور ، ويفارقنا من وجه آخر ، وهو أنا لابد أن — وفى نسخة « وأن » — نعلم أو نظن ، أو نتخيل ، أن ذلك الفعل خير لنا . وذلك فى حق الأول محال ؛ لأن ذلك يوجب الغرض ، وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلا ناقصاً ، فتكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا .

وتكون إرادته للنظام الكلى، باعتبار علمه بأنه خير فى نفسه ، وأن الوجود خير من العدم فى ذاته . وأن الوجود يمكن على أقسام . وأن الأتم والأكمل من جملة تلك — وفى نسخة بدون كلمة «تلك » — الأقسام ، واحد ، وما عداه ناقص بالإضافة إليه .

والأكمل خير من الأنقص .

وذات الأول ذات يفيض منه لا محالة ، كل وجود على الوجه — وفى نسخة « وجه» — الأتم والأكمل على تربيته — وفى نسخة « ترقيه » — الممكن فيه إلى غاية النظام ،

وتكون معنى عنايته بالخلق ،

أنه علم مثلا أن الإنسان يفتقر إلى آلة باطشة ، لو لم تكن له لكان ناقصاً ،

ولكان شرًّا فى حقه ،

وأن الآلة الباطشة ينبغى أن تكون ، مثل اليد والكف ،

وأنه لابد أن — وفى نسخة « وأن » — تكون رؤوسها منقسمة بالأصابع ؛ إذ لو لم تكن لامتنع البطش ،

وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة ، وأن تكون الخمسة فى صف واحد ، كما أن الأربعة فى صف واحد ، ويمكن أن تكون الأربعة فى صف الإبهام ، فى مقابلتها ، من حيث يدور على جميعها ، ويمكن أن تكون فى صفين ، وعلى وجوه مختلفة ،

وأن ما يراد من اليد فى اختلاف حركاتها ؛ ليكون باطشاً مرة ، وضارباً أخرى ، ودافعاً تارة ، لايكمل إلا بهذه الصورة المشاهدة .

فيكون علمه به سبباً لوجوده .

نعم نسبة علمه إلى سائر الأوضاع — وفى نسخة بزيادة « واحد ، ولكن يعين هذا الوضع ويميزه عن سائر الأوضاع » — ؛ لأن الخير والكمال فيه ، وذاته ذات يترجح — وفى نسخة « يترجح فيه » — فيضان الخير منه ، على فيضان الشر .

ولست أريد الخير والشر فى حقه ، بل فى نفسه ، وبالإضافة إلى الخلق .

فإذن جميع الموجودات : من عدد الكواكب ، ومقدارها ، وهيأة الأرض والحيوانات ، وكل موجود ، فإنما وجد على الوجه الذى وجد ؛ لأنه أكمل — وفى نسخة « على أكمل » — وجوه الوجود . وما عداه من الإمكانات ناقص بالإضافة إليه .

بل لوخلق الأعضاء الآلية للحيوانات ، ولم يهدها إلى — وفى نسخة « وإلى » — وجه استعمالها ، كان أيضاً معطلا ، فقد خلق المنقار للفرخ ، الذى ينفلق — وفى نسخة « ينقر » — منه البيض ، فلو لم يهده إلى الاستعمال — وفى نسخة « استعماله » واشتغل — وفى نسخة « اشتغل » — فى الحال بالالتقاط ، لكان معطلا .

فتمت العناية بتمام الخير ، وتم الخير بالهداية بعد الخلق ، كما أخبر عنه تعالى — وفى نسخة « الله تعالى» — وقال : (الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) وقال — وفى نسخة « وقال عز وعلا » — (الَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ) وقال — وفى نسخة « وقال سبحانه » — (والَّذِى قَدَّرَ فَهَدَى) .

فهذا معنى الإرادة والعناية ، وهو راجع إلى العلم لا يزيد عليه ، والعلم لا يزيد على الذات كما سبق .

فأما أن يكون فعله لغرض ، أو من غير علم فلا .

فإن قيل : وأى بعد ، فى أن يكون له قصد ، كما لنا قصد مع العلم — وفى نسخة « العلوم » — ويكون — وفى نسخة « فيكون » — قصده إفاضة الخير على الغير — وفى نسخة « على غيره » — لا لأجل نفسه ، كما أنا قد نقصد إنقاذ غريق — وفى نسخة « الغريق » — لا لغرض ، بل نريد إفاضة الخير .

قيل : القصد من ضرورته ، أن يكون المقصود أولى بالقاصد — وفى نسخة « إلى القاصد » — من نقيضه ، وذلك يشعر بالغرض . والغرض يدل على النقص .

وأما نحن فلايتصور منا قصد إلا لغرض ، وهو طلب ثواب ، أو محمدة ، أو أن نكسب خلق الفضيلة فى أنفسنا ، بفعل الخير .

فلو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة فى حقنا ، استحال أن يكون لنا قصد وانبعاث إليه ، إذ لا معنى للقصد إلا الميل، إلى ما يقدَّر موافقاً ، فإن لم يعن بالقصد هذا ، فهو — وفى نسخة بدون عبارة « فهو » — لفظ محض لا مفهوم له .

الدعوى الثامنة : كونه قادراً ،

وبرهانه : أن القادر عبارة عمن فعل إن شاء ، ولم يفعل إن شاء — وفى نسخة « عمن إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » —

وهو بهذه الصفة ؛ فإنا قد بينا أن مشيئته علمه ، وأن ما علم أن الخير فيه فقد كان ، وما علم أن الأولى به أن لا يكون ، لم يكن .

فإن قيل : كيف يصح هذا ، ولا يقدر على إفناء السموات والأرض عند[1] هؤلاء .

فيقال : لوأراد لأفنى — وفى نسخة « لأفناهما — » إلا أنه ليس يريد ، فقد

---

(١) قوله (عند هؤلاء) يشعر بأنه يحكى كلاماً على لسان غيره . فهو بالرغم من أمانته فى النقل ، وقدرته على حسن العرض ، متمش مع مبدئه الذى أوضحه فى صدر الكتاب ، وهو أن الكلام تصوير لأفكار الفلاسفة تمهيداً للرد على ما يستحق الرد منها .

— وفى نسخة « وقد » — سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام ؛ ولأن الخير فى الوجود الدائم ، لا فى الفناء . والهلاك . والقادر قادر باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لابد وأن يشاء ؛ إذ يقال : فلان قادر على أن يقتل نفسه ، وإن علم أنه لا يقتل ، وهو صادق .

والله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن كنا نعلم أنه ليس يفعله .

وعلى الجملة : خلاف المعلوم مقدور ؛ فإذن هو قادر على كل ممكن ، بمعنى أنه لو أراد لفعل — وفى نسخة « يفعل » —

وقولنا : لو أراد لفعل — وفى نسخة « يفعل » بدل « لو أراد لفعل » — شرطى متصل . وليس من شرط صدق الشرطى ، أن تصدق الجملتان من جزئيه ، بل يجوز أن يكونا كاذبين ، أو أحدهما ، ويكون هو صادقاً .

فقول القائل : الإنسان لو طار ، لتحرك فى الهواء ، فهو صادق ، وكلا جزئيه كاذبان .

ولو قال : لو طار الإنسان — وفى نسخة بدون كلمة « الإنسان » — لكان حيواناً ، فهو صادق ، ومقدَّمُه كاذب ، وتاليه صادق .

فإن قيل : قولكم : لو أراد لفعل يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شىء ، وهذا يدل على التغير ،

قيل : العبارة الصحيحة أن يقال : هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له ، فهو كائن ، وما ليس مريداً له فغير كائن .

والذى هو مريد له ، لو جاز أن لا يكون مريداً له ، لما كان . والذى ليس هو مريداً له ، لو جاز أن يريده ، لكان .

فهذا معنى قدرته وإرادته ، وقد رجعا جميعاً إلى علمه ، ورجع علمه إلى ذاته ، فليس — وفى نسخة « فلم » — يوجب شىء منه كثرة فيه .

الدعوى التاسعة : أن الأول حكيم ؛ لأن الحكمة تطلق على شيئين :

أحدهما : العلم ، وهو تصور الأشياء بتحقق الماهية والحد ، والتصديق فيها باليقين المحض المحقق .

والثانى : الفعل — وفى نسخة « على الفعل » — بأن يكون مرتباً محكماً جامعاً ، لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة .

والأول عالم بالأشياء على ما هى عليه — وفى نسخة « عليها » — علماً هو أشرف أنواع العلوم .

فإن علمنا ينقسم :

إلى ما لا يحصل به وجود المعلوم ، كعلمنا بصورة السماء والكواكب ، والحيوان والنبات .

وإلى ما يحصل به وجود المعلوم ، كعلم النقاش بصورة النقش ، التى يخترعها — وفى نسخة « الذى يخترعه » — من تلقاء نفسه ، من غير مثال سابق يحتذيه .

فيوجد النقش منه ، فيكون علمه سبب وجود المعلوم .

فإذا نظر إليه غيره وعرفه ، كان المعلوم فى حقه سبب وجود العلم .

والعلم — وفى نسخة بدون عبارة « والعلم » — الذى يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود .

وعلم الأول بنظام الوجود ، هو مبدأ نظام الكل كما سبق . فهو أشرف العلوم .

وأما نظام أفعاله ، ففى غاية الإحكام ؛ إذ أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، وأنعم عليه بكل ما هو ضرورى له ، وبكل ما هو محتاج — وفى نسخة « وبكل ما يحتاجه » — إليه وإن لم يكن فى غاية الضرورة ، وبكل — وفى نسخة « وكل » — ما هو زينة وتكملة ، وإن لم يكن فى محل الحاجة ، كتقويس الحاجبين ، وتقعير اخمص القدمين ، وإنبات اللحية الساترة لتشنج البشرة فى الكبر . إلى — وفى نسخة « وإلى » — غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر ، فى الحيوان ، والنبات ، وجميع أجزاء العالم .

الدعوى العاشرة : أنه جواد ؛ لأن إفادة الخير والإنعام به ينقسم — وفى نسخة « منقسم » —

إلى ما يكون لفائدة وغرض ، يرجع إلى المفيد .

وإلى ما ليس كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « وإلى ما ليس كذلك » —

والفائدة تنقسم :

إلى ما هو مثل المبذول ، كمقابلة المال بالمال .

وإلى ما ليس مثلا ، كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة ، أو اكتساب صفة الفضيلة ، وطلب الكمال به — وفى نسخة بدون عبارة « به » —

وهذا أيضاً معاوضة ومعاملة ، وليس بجود ، كما أن الأول معاملة ، وإن كان العوام يسمون هذا[1] جوداً .

بل الجود هو إفادة ما ينبغى من غير عوض ؛ فإن واهب السيف ممن لا يحتاج إليه ، ليس بمنعم .

والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغى ، وعلى ما ينبغى من غير إدخار ممكن ، من ضرورة ، أو حاجة ، أو زينة . وكل ذلك بلا غرض — وفى نسخة « بلا عوض » — ولا فائدة ، بل ذاته ذات يفيض منه على الخلق كلهم ، ما هو لائق بهم ، وهو الجواد الحق ، واسم الجواد — وفى نسخة « الجود » — على غيره مجاز .

الدعوى الحادية عشرة : — وفى نسخة « الدعوى الحادى عشر » — أن الأول مبتهج بذاته ؛ وأن عنده — وفى نسخة « غيره » — من المعنى الذى يعبر عن نظيره فى حقنا ، باللذة والطرب — وفى نسخة « والطيبة » — والفرح والسرور بجمال ذاته وكماله ، ما لا يدخل تحت وصف واصف .

وأن الملائكة المقربين ، اللذين سيقام البرهان على وجودهم ، من الابتهاج واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ، ما يزيد على ابتهاجهم بجمال أنفسهم وتعرف — وفى نسخة « تعرف » — هذا بتقديم أصول :

الأصل الأول : — وفى نسخة « الأول » — أن تعرف معنى اللذة والألم ، فإن كان يرجع إلى أمر زائد على إدراك مخصوص ، لم يتصور فى حقه .

وإن رجع إلى إدراك موصوف بصفة ، وثبت أن إدراكه على تلك الصفة ، يثبت الدعوى لا محالة .

واللذة والألم بالضرورة يرتبطان — وفى نسخة « مرتبطان » — بالإدراك ، فحيث لا إدراك فلا لذة ولا ألم .

والإدراك فى حقنا نوعان :

(١) اسم الإشارة عائد على القسم الثانى من الفائدة .

حسى : وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس .

وباطنى : وهو العقلى ، والوهمى .

وكل واحد من هذه الإدراكات ، ينقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام :

أحدها : إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة ، وموافق لطبعها — وفى نسخة « لطبعه » — .

والثانى : إدراك المنافى

والثالث : إدراك ما ليس بمناف ، ولا بملائم — وفى نسخة « ملائم » —

فاللذة عبارة عن إدراك الملائم فقط .

والألم عبارة عن إدراك المنافى .

وأما إدراك ما ليس بملائم ولا بمناف — وفى نسخة « ومناف » — فليس يسمى لا ألماً ، ولا لذة .

ولا ينبغى أن تظن أن الألم عبارة عن صفة ، تتبع إدراك المنافى ، بل هو عينه ، فلا يتصور ملاقاة المنافى للقوة المدركة مع الإدراك ، إلا ويصدق اسم الألم ، ويتحقق معناه ، وإن قدر عدم كل ما سواه .

وكذا اللذة .

فالإدراك اسم عام ، وينقسم :

إلى لذة

وإلى ألم .

وإلى ما — وفى نسخة «وما» — ليس بألم ولا لذة ، فهو — وفى نسخة «فهما» — غير زائد — وفى نسخة « زائدين » — عليه .

الأصل الثانى : وفى نسخة « الثانى » — أن يعرف أن ملائم كل قوة فعلها — الذى هو مقتضى طبعها ، من غير آفة .

فإن كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الأفعال ، وذلك — وفى نسخة « فذلك » — الفعل مقتضى طبعها .

فمقتضى طبع القوة الغضبية ، الغلبة ، وطلب الانتقام . ولذتها إدراك — وفى

نسخة « هى إدراك » — الغلبة .

ومقتضى طبع الشهوة ، الذوق .

ومقتضى الخيال والوهم ، الرجاء ، وبه يلتذ .

وهكذا ، لكل قوة من القوى .

الأصل الثالث : — وفى نسخة « الثالث » — أن العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة ، على القوى الظاهرة . ويستحقر لذات القوى الحسية عند لذات القوى العقلية والوهمية .

والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية .

ولذلك إذا خير المرء بين الحلو الدسم ، وبين الاستيلاء على الأعداء ، ونيل أسباب الرياسة والعلا ، فإن كان المخير ساقط الهمة ، ميت القلب ، خامد — وفى نسخة « جامد » — القوى الباطنة ، اختار الهريسة والحلاوة عليه .

وإن كان المخير عَلِىّ الهمة ، رزين العقل، استحقر لذة المطعوم ، بالإضافة إلى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الأعداء .

ونعنى بالساقط[1] الهمة ، الناقص فى نفسه ، الذى ماتت قواه الباطنة ، أو لم يتم بعد ، حياتها ، كالصبى ؛ فإن قواه الباطنة بعد ، لم تخرج من القوة إلى الفعل .

الأصل الرابع : — وفى نسخة « الرابع » — أن كل قوة فإن — وفى نسخة « فإنما » — لها لذة إدراك ما هى قوة عليه ؛ إذا كان موافقاً لها ، ولكن تتفاوت اللذات ، بحسب تفاوت

الإدراكات .

والقوى المدركة .

والمعانى المدركة .

فهذه — وفى نسخة « وهى » — ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — مثارات لتفاوت — وفى نسخة « بتفاوت » — اللذات :

المثارة الأول[2] : — وفى نسخة « مثارة الأولى » — تفاوت القوى المدركة ،

(١) كذا فى الأصلين　　(٢) كذا فى الأصل

فكلما كانت القوة — وفى نسخة « القوى » — أقوى فى نفسها ، وأشرف فى جنسها ، كانت لذتها أتم ؛ فإن لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ، ولذة الجماع كذلك .

ولذة العقليات أشرف فى جنسها ، من لذة الحسيات ؛ فلذلك غلبتها ، حتى اختار العاقل اللذات العقلية على المأكولات ، والمحسوسات .

والثانى[1] : تفاوت الإدراكات ، فكلما كان الإدراك أشد — وفى نسخة « فإن الإدراك مهما كان أشد » — كانت اللذة أتم .

ولذلك لذة النظر إلى الوجه — وفى نسخة « للوجه » — الجميل ، على قرب ، وفى موضع مضىء ، أتم من لذته فى إدراكه من بعد؛ لأن إدراكه من القرب أشد .

والثالث[2] : وفى نسخة « الثالث » — تفاوت المدرك؛ فإنه أيضاً يتفاوت فى باب الملاءمة ، والمخالفة ، فكلما كان أتم فى جهته ، كانت اللذة أو الألم — وفى نسخة « والألم » — أتم ، كما تتفاوت اللذة بتفاوت الوجوه — وفى نسخة « الوجه » — فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — الحسن والقبح .

فاللذة من الأحسن ، أكثر لا محالة ، والألم من الأقبح — وفى نسخة « قبيح » — أكثر .

الأصل الخامس[2] : هو — وفى نسخة « وهو » — نتيجة الأصول السابقة — وفى نسخة « السالفة » — أن اللذة العقلية التى لنا — وفى نسخة « لها » — لابد وأن تكون أقوى من اللذات الحسية :

فإنا إن نظرنا إلى القوة ، وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية ؛ إذ سنبين فى (كتاب النفس) أن القوى الحسية لا تكون إلا فى آلات جسمانية ، وأنها تفسد بإدراك مدركاتها ، إذا قويت ؛ إذ لذة العين فى الضوء ، وألمه فى الظلمة ، والضوء القوى يفسدها .

وكذا الصوت القوى يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفى بعده ،

والمدركات العقلية الجلية ، تقوى العقل وتزيده نوراً ، وكيف لا ، والقوة العقلية قائمة بنفسها ، لا تقبل التغير والاستحالة .

(١) كذا فى الأصول .　　(٢) كذا فى الأصول .

(٢) اتفقت المراجع هنا على التعبير بـ (الأصل الخامس) وهو فى الترتيب (رابع)

والحسية فى جسم مستحيل .

وأقرب الموجودات الأرضية إلى الأول ، وأشدها مناسبة ، هى القوة العقلية ، كما سيأتى .

وأما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه :

إذ يدرك العقلُ الشيءَ — وفى نسخة « الشيءَ العقلُ » — على ما هو عليه ، من غير أن يقترن به ما هو غريب عنه .

والحس لا يدرك اللون ، ما لم يدرك معه العرض والطول ، والقرب والبعد ، وأموراً — وفى نسخة « وأمور » — أخر غريبة عن ذات اللون .

والعقل يدرك الأشياء مجردة ، كما هى ، ويجردها عن قرائنها — وفى نسخة « جوانبها » — الغريبة .

وأيضاً فإدراك الحس يتفاوت ، فيرى الصغير كبيراً ، والكبير صغيراً .

وإدراك العقل يطابق المدرَك ، ولا يتفاوت . بل :

إما أن يدركه كما هو عليه .

أو لا يدركه .

وأما المدرَك : فمدركات الحس : الأجسام ، والأعراض الحسيسة المتغيرة ، ومدركات العقل : الماهية الكلية الأزلية ، التى يستحيل تغيرها

ومن مدركاته — وفى نسخة « مدركاتها » — ذات الأول الحق الذى يصدر منه — وفى نسخة « منه يصدر » — كل جمال وبهاء فى العالم .

فإذن لا قياس للذة الحسية إلى العقلية .

الأصل السادس : — وفى نسخة « السادس » — أنه لا يبعد أن يحضر المدرك الموجب للذة ، ولا يشعر الإنسان بلذته ؛ لكونه غافلا أو مشغولا — وفى نسخة بزيادة « بآفة غيرت مزاجه عن طبعه » كالمتفكر — وفى نسخة « المفكر » — الغافل عن الألحان الطيبة ؛ أو لكونه ممنوا بآفة غيرت مزاجه عن طبعه ، كالذى يستلذ أكل الطين ، أو شيئاً حامضاً لطول إلفه ؛ فإن طول الممارسة ربما يحدث ملاءمة — وفى نسخة « ملازمة » — بينه وبين طبعه ، فيستلذ ما هو مكروه ، بالإضافة إلى الطبع الأصلى .

وكالذى به مرض (بوليموس) فإن جميع أجزائه محتاج إلى الغذاء ، وفى معدته آفة تمنعه من الإحساس بشهوة الطعام ، وتوجب كراهية له .

وذلك لا يدل على أن الطعام ليس لذيذاً فى نفسه ، بالإضافة إلى الطبع الأصلى .

وقد يكون عدم إدراك اللذة ، لضعف القوى المدركة .

فالبصر الضعيف قد يتأذى بإزاء ضوء — وفى نسخة « بأذى ضد » — وإن كان ذلك موافقاً ولذيذاً بالإضافة إلى الطبع السقيم .

فإذن بهذا يندفع سؤال من يقول : لو كانت العقليات ألذ ، لكانت لذتنا بالعلوم ، وألمنا بفقدها ، يزيد على لذاتنا — وفى نسخة « لذتنا » — بالحسيات ، وألمنا بفقدها .

فيقال : سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الردية ، والآفات العارضة ، ووقوع الإلف مع المحسوسات ، واشتغال النفس بمقتضى الشهوات ؛ فإن ذلك نازل فى القلب والنفس بمنزلة المرض ، والخدر فى العضو .

وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه ، وهو لا يحس بها ؛ فإذا زال الخدر أحس .

والنائم قد يعانقه معشوقه ، وكذا المريض المغشى عليه ، فإذا أفاق أحس .

وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر ، فإذا فارق النفس البدن ، بالموت ، أدرك ما هو حاصل للنفس :

من ألم الجهل إن كان جاهلا ردىء الخلق .

ولذة العلم ، إن كان عالماً ذكى الطبع .

* * *

فنرجع إلى المقصود[1] ونقول :

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الأول مدرك لذاته ، على ما هو عليه من الجمال والبهاء ، الذى هو مبدأ كل جمال وبهاء ، ومنبع كل حسن — وفى

(١) أى بعد التمهيد بما مر من الأصول .

نسخة « خير » — ونظام .

فإن نظرنا إلى المدرك ، فهو أجل الأشياء وأعلاها .

وإن نظرنا إلى الإدراك ، فهو أشرفها وأتمها .

وإن نظرنا إلى المدرك لذلك — وفى نسخة « فهو كذلك » — بدل « لذلك » — فهو إذن أقوى مدرِك ؛ لأجل مدرَك ، بأتم إدراك — وفى نسخة « الإدراك » — لما — وفى نسخة « بما » — هو عليه من العظمة والجلال ،

فلينظر الإنسان إلى سروره بنفسه ، إذا استشعر كماله فى الاستعلاء — وفى نسخة « الاستيلاء » — بالعلم ، على الكل ، والاستعلاء — وفى نسخة « الاستيلاء » — بالغلبة والملك على جميع الأرض ، إذا انضاف إليه صحة البدن ، — وفى نسخة بزيادة « وجمال الصورة » — وانقياد كافة الخلق .

فإن ذلك لو تصور اجتماعه لشخص ، لكان فى غاية اللذة ، مع أن كل ذلك — وفى نسخة « أن ذلك » — مستعار من الغير ، ومعرض للزوال ، ولا يرجع إلا إلى معرفة بعض المعلومات ، والاستيلاء على جزء من جوانب الأرض — وفى نسخة « من الكائنات وهو الأرض » — التى لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم ، فضلا عن الجواهر العقلية ، والنفسية .

فقياس لذة الأول إلى لذتنا ، كقياس كماله إلى كمالنا ، إذا فرضت لنا مثل هذه الحالة .

وقد قال (أرسطوطاليس) : لو لم يكن له من اللذة بإدراك جمال ذاته ، إلا ما لنا من اللذة بإدراكه ، مهما التفت إلى جماله ، وقطعنا نظرنا عما دونه ، واستشعرنا عظمته وجماله ، وجلاله ، وحصول الكل على أحسن النظام منه ، وانقيادها له على سبيل التسخير ، ودوام ذلك أزلا وأبداً ، من غير إمكان تغير ، لكانت تلك اللذة لا تقاس بها لذة .

فكيف . . . ؟ — وفى نسخة « كيف » — وإدراك لذاته لا يناسب إدراكنا له ؛ فإنا لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أموراً مجملة — وفى نسخة «جملية» — يسيرة .

وأما الملائكة فإنها تعرف أيضاً — وفى نسخة « أيضاً تعرف » — أنفسها

بالأول ، وهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال ، على ما سيأتى بيانه ، فلذتهم أيضاً دائمة ، ولكنها دون لذة الأول ، بل لذتهم بإدراك الأول ، فوق لذتهم بإدراك أنفسهم ، بل كانت — وفى نسخة « كان » — لذتهم بأنفسهم ، من حيث رأوا أنفسهم عبيداً له مسخرين .

ومثاله : الذى يعشق ملكاً من الملوك ، فأقبل عليه ، وقبله لخدمته — وفى نسخة « بخدمته » — كان تبجحه وابتهاجه وتفاخره بمشاهدة جمال الملك ، وكونه عبداً مقبولا عنده ، أكثر من تبجحه بجسمه ، وقوته ، وأبيه ، ونسبه .

وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم ، لما بيننا وبينها من التفاوت ، فى الكمال بالقوة والعقل — وفى نسخة « والفعل » — واعتدال الخلقة ، فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا ، وإن لم يكن لهم شهوة البطن والفرج ، وذلك لقربهم من رب العالمين ، وأمنهم من زوال ما هم فيه ، أبد الآبدين .

والإنسان له سبيل إلى أن يكسب سعادة أبدية ، بأن يخرج القوة العقلية من القوة إلى الفعل ، لينتقش — وفى نسخة « بأن ينتقش » — بهيأة — وفى نسخة « فيها » بدل « بهيأة » —الوجود كله ، على ترتيبه .

فيدرك الأول ، والملائكة ، وما بعدها من الموجودات . وربما يحس بأدنى لذة من الاطلاع عليها فى هذه الحياة لمكان اشتغاله — وفى نسخة « مع اشتغاله » — بالبدن ، فإذا فارق البدن بالموت ، وارتفع المانع ، تكاملت اللذة ، وانكشف الغطاء ، ودامت السعادة الأبدية — وفى نسخة بدون كلمة « الأبدية » — أبد الآبدين .

ويلتحق بالملأ الأعلى ، ويكون — وفى نسخة « فيكون » — رفيق الملائكة فى القرب من الأول الحق ، قرباً بالصفة لا بالمكان .

وهذه هى معنى — وفى نسخة « فهذا معنى » — السعادة فقط ، والله أعلم بالصواب — وفى نسخة بدون عبارة « والله أعلم بالصواب » — .

خاتمة القول فى الصفات

قد ظهر لك من هذه الجملة أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد .

ومعناه أن كل ما سألت عن كيفيته ، فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك — وفى نسخة « مشاهدتك » — الظاهرة — وفى نسخة « الظاهر » — بالحس ؛ أو الباطنة فى نفسك ، بالعقل .

فإذا قلت : كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟

فجوابك الشافى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن يقال : كما تعلم أنت نفسك ، فتفهم الجواب .

وإذا قلت : كيف يعلم الأول غيره ؟ فيقال : كما أنت تعلم غيرك ، فتفهم — وفى نسخة بدون عبارة « فتفهم » —

فإذا قلت : فكيف — وفى نسخة « كيف » — يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات؟ فيقال : كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة ، من غير تفصيل ، ثم تشتغل بالتفصيل .

فإذا قلت : فكيف — وفى نسخة « كيف » — يكون علمه بالشىء مبدأ وجود ذلك الشىء ؟ فيقال : كما يكون توهمك السقوط على الجذع ، عند المشىء عليه ، مبدأ السقوط .

فإذا قلت : فكيف — وفى نسخة « كيف » — يعلم الممكنات كلها ؟ فيقال : يعلمها بالعلم بأسبابها ، كما تعلم حرارة الهواء فى الصيف ، القابل لمعرفتك تحقيقاً بأسباب الحرارة .

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — قلت : كيف يكون ابتهاجه بكماله ، وبهائه ؟ فيقال : كما يكون ابتهاجك به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — إذا كان لك — وفى نسخة « ذلك » — كمال تتميز به عن الخلق ، واستشعرت ذلك الكمال .

والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله تعالى ، إلا بالمقايسة إلى شىء فى نفسك .

نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت فى الكمال — وفى نسخة « بالكمال » — والنقصان ، فتعلم مع هذا ، أن ما فهمته فى حق الأول ، أشرف وأعلى مما فهمته فى حق نفسك ، فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملا . وإلا فتلك الزيادة التى توهمتها لا تعرف حقيقتها ؛ لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد فى حقك .

فإذن ، إن كان فى الأول أمر ، ليس له نظير فيك ، فلا سبيل لك إلى فهمه البتة . وذلك هو ذاته ؛ فإنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود ، وهو منبع كل وجود — وفى نسخة « بزيادة بلا ماهية » — .

فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ — وفى نسخة بدون عبارة « فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ » — فلا يمكننا — وفى نسخة « فلا يمكنك » — أن نضرب لك مثلا من نفسك ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يمكنك إذن فهم حقيقة الوجود بلا ماهية .

وحقيقة ذات الأول ، وخاصيته ، هو أنه وجود — وفى نسخة « موجود » — بلا ماهية زائدة على الوجود ؛ وأن أنيته وماهيته واحد .

وهذا لا نظير له مما — وفى نسخة « فيما » — سواه ؛ فإن ما سواه جوهر ، أو عرض ، وليس هو بجوهر[1] ، ولا عرض .

وهذا أيضاً لا تتحققه — وفى نسخة « تحققه » — الملائكة ؛ فإنهم — وفى نسخة « فهم » — أيضاً جواهر ، وجودها غير ماهيتها ، وإنما الوجود — وفى نسخة « وجود » — بلا ماهية ، ليس إلا الله تعالى ،

فإذن لا يعرف الله إلا الله .

فإن قلت : فعلمنا أنه وجود — وفى نسخة « موجود » — بلا ماهية زائدة ، وأن حقيقته — وفى نسخة « وأنه حقيقة » — الوجود المحض ، هو علم بماذا ؟ إن لم يكن علماً به ! !

قلنا : هو علم بأنه موجود . وهذا أمر عام .

(١) انظر فيما سبق هامش ص ٢١٦ .

وقولك : إنه ليس غير الماهية ، بيان أنه ليس مثلك ، فهو — وفى نسخة « وهو » — علم ينفى المماثلة ، لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة ، كعلمك بأن زيداً ليس بصائغ ولا نجار ، فإنه ليس علماً بصنعته ، بل هو علم بنفى شيء عنه .

وعلمك بإرادته وقدرته وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره .

وعلمك بأنه عالم بنفسه ، كأنه علم بلازم — وفى نسخة « ملازم » — مجمل — وفى نسخة « بمجمل » — من لوازم ذاته ، لا بحقيقة ذاته ؛ فإن حقيقة ذاته أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — هو الوجود المحض ، بلا ماهية زائدة .

فإن قلت : فكيف السبيل إلى معرفة الله تعالى ؟

فيقال : أن تعرف بالبرهان أن معرفته محال ، وأنه لا يعرفه غيره . وأن الذى يتصور أن يعلم منه أفعاله وصفاته ، ووجوده المرسل ، ونفى المثل عنه ، وأن تفهم وجود — وفى نسخة « وجوداً » — بلا ماهية ، لمن — وفى نسخة « على من » — ليس فى نفسه وجود بلا ماهية ، حتى تقيسه به ، محال .

ووجود بلا ماهية زائدة ، ليس إلا له ، فلا يعرفه سواه .

ولهذا قال سيد الإنس والجن : (أنت كما أثنيت على نفسك لا أحصى ثناء عليك) — وفى نسخة « لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، لا أحصى ثناء عليك » —

ولذلك قال الصديق الأكبر (العجز عن درك الإدراك إدراك)

نعم ، الناس كلهم عاجزون عن إدراكه ، ولكن الذى يعلم بالبرهان المحقق — وفى نسخة بدون كلمة « المحقق » — استحالة إدراكه .

فهو عارف مدرك ، أى مدرك لغاية ما يتصور للبشر أن يدركه . ومن عجز ولم يدرك أن العجز ضرورى — وفى نسخة « الضرورى » — بالبرهان الذى ذكرناه — وفى نسخة « ذكرت » — فهو جاهل به ، وهو كافة الخلق إلا الأولياء ، والأنبياء والعلماء الراسخون — وفى نسخة « والراسخون » — فى العلم .

المقالة الرابعة

وإذ — وفى نسخة « إذ » — قد عرفنا من ذكر صفات الأول ، فلا بد من ذكر أفعاله ، أعنى أقسام جميع الموجودات ؛ فإن كل ما سواه هو فعله .

حتى إذا عرفنا أقسام الموجودات ، ذكرنا فى المقالة الخامسة ، كيفية صدورها منه ، وكيفية ترتب سلسلة الأسباب والمسببات منه ، مع كثرتها ، ثم رجوعها بالآخرة — وفى نسخة « بالآخر » — إلى سبب واحد ، هو مسبب الأسباب .

والكلام فى هذه المقالة ، تحصره مقدمة — وفى نسخة « نحصره فى مقدمة » — وثلاثة أركان .

الأول : القول فى الأجسام التى هى فى مقعر فلك القمر ، وكيفية دلالتها على وجود السموات ، وحركاتها .

والثانى : القول — وفى نسخة بدون كلمة « القول » — فى السموات وسبب حركاتها .

والثالث : القول — وفى نسخة بدون كلمة « القول » — فى النفوس والعقول التى يعبر عنها بالملائكة الروحانية السماوية والكروبيين .

* * *

أما المقدمة : ففيها تقسيمات ثلاث :

الأول : — وفى نسخة « الأولى » — أن الجواهر الموجودة باعتبار التأثر والتأثير تنقسم فى العقل بحسب الإمكان — وفى نسخة « تنقسم فى العقل إمكان » — إلى ثلاثة أقسام :

مؤثر لا يتأثر . ويعبر عنه اصطلاحاً بالعقول المجردة ، وهى جواهر [1] ليست منقسمة ، ولا مركبة .

---

(١) أدخل الغزالى (الجوهر) فى تعريف (العقل) ومعنى ذلك جواز إطلاق الجوهر على العقل ، انظر ما سبق ص ٢١٦ ، ٢٥١ .

ومتأثر لا يؤثر ، وهى الأجسام المتحيزة المنقسمة .

ومؤثر متأثر — وفى نسخة « ومؤثر ومتأثر » — يتأثر من العقول ، ويؤثر فى الأجسام . وتسمى النفوس . وهى أيضاً لاتتحيز ، وليست بجسم .

وأشرف الأقسام العقول التى لا تتغير ، ولا تحتاج إلى استفادة — وفى نسخة « استعارة » — أثر وكمال من غيرها . فكمالها حاضر معها ، ما فيها — وفى نسخة « وليس فيها » — شيء بالقوة .

وأخسها الأجسام المستحيلة المتغيرة

وأوسطها النفوس التى هى واسطة بين العقول والأجسام .

والنفوس — وفى نسخة بدون عبارة « والنفوس » — تتلقى من العقول أثراً ، وتفيض على الأجسام أثراً .

وهذه أقسام يقضى العقل بإمكانها .

أما وجودها فيحتاج إلى برهان .

نعم الأجسام معلومة الوجود بالحس .

وأما النفوس فتدل عليها حركات الأجسام .

وأما العقول ، فيدل عليها النفوس كما سيأتى .

تقسيم ثانى : الموجودات باعتبار النقصان والكمال تنقسم :

إلى ما هو بحيث لا يحتاج إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يمده غيره ليكتسب منه وصفا له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — بل كل ممكن له ، فهو موجود له حاضر . ويسمى (تامًّا) .

وإلى ما لم — وفى نسخة « مالا » — يحضر معه كل ممكن له ، بل لابد من — وفى نسخة « بل لابد له من » — أن يحصل له ، ما ليس حاصلا ، وهذا يسمى (ناقصاً) قبل حصول التمام له .

ثم الناقص ينقسم :

إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته ، حتى يحصل له ما ينبغى أن يحصل . وهذا يسمى (مكتفياً)

وإلى ما يحتاج إليه ، ويسمى (الناقص المطلق)

وأما التام : فإن كان قد حصل له ما ينبغى ، وكان بحيث يحصل [لغيره منه أيضاً ، فيسمى — وفى نسخة « يسمى » — فوق التمام ؛ لأنه فى نفسه تام ، وكأنه قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — فضل منه لغيره .

تقسيم ثالث للأجسام خاصة : قد سبق أن الأجسام أخس أقسام الموجودات .

وهو منقسم :

إلى بسيط .

وإلى مركب .

أعنى انقساماً فى العقل بالإمكان ، وإن كان فى الوجود هو أيضاً — وفى نسخة « أيضاً هو » — كذلك .

ونعنى : (البسيط) الذى له طبيعة واحدة ، كالهواء ، والماء — وفى نسخة « كالماء والهواء » —

وبالمركب الذى يجمع طبيعتين ، كالطين المركب من الماء والتراب .

وقد تحصل بالتركيب فائدة ، ليست فى البسائط ، كفائدة الحبر ؛ فإنها لا توجد فى العفص والزاج .

ولكن البسيط هو أصل المركب ، ومقدم — وفى نسخة « وهو متقدم » — عليه فى الوجود لا محالة ، بالرتبة ، وبالزمان .

والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم :

إلى ما يتأتى منه التركيب .

وإلى ما لا يتأتى .

ونعنى بما يقبل التركيب ، هو الذى يحصل من تركيبه فائدة ليست فى بسائطه .

والذى لا يتركب هو الذى يوجد — وفى نسخة « وجد » — كماله فى بساطته ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يتصور زيادة عليه فى تركيبه ، وفى نسخة « بتركيبه » —

* * *

فإذا تمهدت هذه المقدمات ، فلنرجع إلى الركن الأول وهو القول فيما يدل عليه الأجسام السفلية ، فنقول :

وجود الأجسام تحت مقعر فلك القمر ، معلوم بالمشاهدة ، وهى قابلة للتركيب ؛ فإن الطين مثلا مركب من الماء والتراب ، فنقول :

هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة .

وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .

ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها ، وهو السماء .

وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً ، ولسببها سبباً إلى غير النهاية — وفى نسخة « نهاية » — .

ولا — وفى نسخة « فلا » — يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية .

وتدل الحركة أيضاً فى الجسم على ميل فيه طبيعى ، وعلى طبع محرك ، وعلى زمان فيه الحركة .

فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم .

فاللازم الأول : من التركيب ، الحركة المستقيمة .

ووجهه : أن الماء له حيز ، والتراب له حيز ، وكل واحد طبيعى ؛ إذ لابد لكل جسم من مكان طبيعى ، كما سيأتى فى الطبيعيات .

فلا يحصل التركيب إلا بحركة أحدهما إلى حيز الآخر ؛ إذ لو لازم كل واحد حيزه ، لبقيا متجاورين غير مركبين .

فهذا ظاهر .

فإذن العقل يقضى قبل النظر فى الوجود ، إلى أنه إن كان فى الوجود تركيب ، من بسيطين ، فلا يمكن إلا بحركة مستقيمة .

وإن كانت حركة ، فلا تمكن إلا عن جهة ، وإلى — وفى نسخة « إلى » — جهة .

فتحتاج إلى جهتين .

وهذا ظاهر .

ولا بد — وفى نسخة « فلابد » — أن تكونا محدودتين ومختلفتين بالطبع .

أما اختلافهما بالطبع والنوع ؛ فإنما يلزم من حيث إن الحركة .

إما أن تكون طبيعية .

أو قسرية ، كما سيأتى .

فالطبيعية كحركة الحجر إلى أسفل، وهى توجب أن يكون الحيز الذى يتركه مخالفاً للذى يطلبه ؛ إذ لو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر .

ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً — وفى نسخة « رجعا » بدل « طبعاً » — على وجه — وفى نسخة « على بسيط » — الأرض ؛ إذ بسيط الأرض متشابه فى حقه ، فبالضرورة ينبغى أن تكون الجهة المهروب عنها ، مخالفة للجهة المقصودة .

وإن كانت قسرية ، كحركة الحجر إلى فوق ، فمعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع ، فينبغى أن يكون فيه ميل طبيعى ، إلى جهة دون جهة ، حتى يتصور القسر .

وكل قسر فهو مرتب على الطبع .

وقد بان أن الميل الطبيعى إلى جهة دون جهة ، يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين .

وأما كونهما محدودتين ، فمعناه أن جهة السفل مثلا ، ينبغى أن يكون لها مراداً إذا انتهى إليه انقطع ، فيكون — وفى نسخة « ويكون » — منقطعه حده ونهايته .

وكذا جهة العلو .

وذلك لأدلة ثلاثة — وفى نسخة بدون كلمة « ثلاثة » —

أحدها : — وفى نسخة « إحداها » — أن الجهة إنما تكون فى بعد لا محالة مشار — وفى نسخة « يشار » — إليه باليد إشارة حسية ؛ إذ الأمر العقلى الذى لا إشارة إليه ، لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم .

وقد ذكرنا أن بعداً بلا نهاية محال[1] ، فرض فى الخلاء أو — وفى نسخة « و » — فى الملأ .

الثانى : أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون إلى حد معين . فإذا قلت : ينبغى أن يشير إلى — وفى نسخة « فى » — جهة الشجر ، أو الجبل — وفى نسخة بدون عبارة « أو الجبل » — أو المشرق ، أو المغرب — وفى نسخة « أوالغرب » —

---

(١) راجع أدلة ذلك فيما سبق ونقدنا لها ص ١٩٤ .

فينبغى أن يكون الشجر الذى الجهة جهته ، مشارا إليه .

وكل ما لا ينتهى إليه سلوك ، فلا إشارة إليه ، وما لا إشارة إليه ، فلا جهة له .

نعم يكون الشجر مرادا واحدا لجهة الشجر ؛ فإن فرض البعد بينك وبين الشجر ، غير متناه ، لم تتصور الإشارة إليه .

وكذلك إذا قلت : جهة السفل . اقتضى أن يكون للسفل حد ، ومراد ، ومعنى — وفى نسخة « للسفل مرادا واحدا معينا » — ينتهى إليه ، هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أسفل السافلين .

وأن يكون للعلو كذلك .

وإلا فلو تمادت — وفى نسخة « تمادى » — إلى غير نهاية لم يمكن — وفى نسخة « يكن » — إليها إشارة البتة .

الثالث : هو أنك تعقل أن تكون الأشياء الواقعة فى جهة — وفى نسخة بدون كلمة « جهة » — السفل بعضها أسفل من بعض ؛ فإن لم يكن للسفل مراد معين ، وحد يشار — وفى نسخة « مشار » — إليه ، حتى يكون الأقرب إليه أسفل ، والأبعد منه أعلى ، فلا معنى لكون البعض أسفل ، بل ينبغى أن تكون تلك الجهة ، متشابهة ، فلا يكون فيها أسفل وأعلى . فما — وفى نسخة « وإن » — لم يكن سفل ، لا يكون — وفى نسخة « لم يكن » — أسفل .

فإذن لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين ، لكل حركة مستقيمة .

والجهة بعد — وفى نسخة « فى بعد » — ولا بعد إلا فى جسم ، كما سيأتى ، فى استحالة الخلاء .

فلا بد إذن — وفى نسخة بدون كلمة « إذن » — من جسم محدود ، يحدد الجهات ، حتى تتصور الحركة .

الدعوى الثانية اللازمة — وفى نسخة « اللازم » — من الأول : أن الجسم المحدد للجهات لا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة ، إحاطة السماء بما فيها ؛ فإنه لا يتصور اختلاف الجهتين ، بالنوع والطبع ، إلا بجسم محيط ؛ ليكون المركز غاية البعد ، والمحيط غاية القرب ، ، ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف — وفى نسخة « اختلاف » — بالنوع والطبع .

وبرهانه : أن اختلاف الجهة لا يخلو :

إما أن يكون فى خلاء .

أو فى ملاء — وفى نسخة « أو ملاء » —

وباطل أن يكون فى الخلاء ؛ لاستحالة الخلاء ؛ لأن الخلاء إذا فرض ، فهو متشابه ، فلا يكون بعضه مخالفاً للبعض ، حتى بتعين بجسم — وفى نسخة « لجسم » — منه ، جهة دون جهة .

وإذا كان فى ملاء ، أعنى فى جسم ، فلا يخلو :

إما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم ،

أو خارجه .

فإن — وفى نسخة « فإذا » — كان داخل الجسم ، فليس فى داخل الجسم اختلاف إلا بالمركز والمحيط ؛ فإن الجسم إذا كان مجوفا ، كان المحيط غاية القرب منه ، والمركز غاية البعد .

فإن فرض من المحيط إلى المحيط اختلاف جهة ، بحيث لا يمر على المركز ، وهو الخط ، الذى يقطع الدائرة بقسمين — وفى نسخة « بنصفين » — متفاوتين ، حتى يقال ؛ إحدى النقطتين مخالفة للأخرى ، فهو محال ؛ إذ ليس بينهما إلا اختلاف العدد ، وإلا فهما بالطبع متشابهان ؛ إذ لكل — وفى نسخة « كل » — واحد منهما قرب من المحيط المتشابه .

وإذا فرض قطر مار على المركز ، استحال تقدير اختلاف الجهتين ، عند نقطتى — وفى نسخة « نقطى » — القطر ؛ فإن كل واحد قريب — وفى نسخة « قرب » — من المحيط المتشابه ، فلا يكون فيه اختلاف إلا بالمركز والمحيط ؛ إذ — وفى نسخة « فإنه » — لو جاوز المركز وقع من البعد فى القرب ، فيكون المركز حد البعد ، والمحيط حد القرب .

وإن فرض اختلاف الجهة خارج الجسم ، فهو محال ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يفرض جسم واحد ، كالمركز ، وتفرض الجهات حواليه .

أو جسمان .

فإن كان جسما — وفى نسخة بدون كلمة « جسما » — واحدا ، تعين القرب منه ولم تتحدد جهة البعد؛ فإن الأحياز — وفى نسخة « والأحياز » —حواليه متشابهة، لا يخالف بعضها بعضا إلا بالعدد .

والبعد منه ليس له حد محدود .

وقد بينا أن الجهة لا بد لها من الحد .

وإنما لم يتعين البعد ؛ لأن المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة فى البعد إلى غير نهاية .

فالمركز لا يعين المحيط ، والمحيط يعين مركزا واحدا بالضرورة .

وإن فرض جسمان ، وقيل قرب أحدهما مخالف للآخر ، فهو محال ؛ لأن السؤال فى اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذى اختص به ، قائم ؛ لأنه ما لم توجد الجهة أولا ، لا — وفى نسخة « لم » — يوجد مثل هذا الجسم .

على أنه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخر ، إن تشابه الجسمان .

وإن اختلفا ، فاختلافهما لا يوجب تعين الجهتين وتحددهما ، بهما — وفى نسخة بدون عبارة « بهما »—بل السؤال يبقى فى اختصاص كل جسم بالخير— وفى نسخة « فى الحيز »— الذى اختص به، أنه لم اختص به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — ولم يتميز حيز عن آخر ، بالقرب من شىء آخر ، والبعد منه ؟ والخلاء متشابه .

ولأنه إن فرض ذلك ، ثم قدّر تبديل الحيزين ، على الجسمين ، حتى نقل كل واحد إلى مكان صاحبه ، لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجهتين — وفى نسخة « الجسمين » — وقد تبدل الجهتان — وفى نسخة « الجسمان » — ولو قدر عدم أحدهما بقى ما توهم من اختلاف الجهتين ، مهما قدر بقاء البعد ، مع أحد الجهتين ، وبطل الجسم .

ولو قدّر تركيب الجسمين ، لبطل اختلاف الجسمين ، وبقى اختلاف الجهتين .

فظهر أن اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين. وأن ذلك لا يتصور

إلا بجسم محيط — وفى نسخة « المحيط » — يحدد — وفى نسخة « يحد » — الجهتين بالمحيط والمركز .

وذلك المحيط يستحيل أن يقبل حركة مستقيمة ؛ لأنه يحتاج — وفى نسخة « لا يحتاج » — إلى اختلاف الجهتين ، وإلى جسم آخر يحيط به ، فتحدد به — وفى نسخة « له » — الجهات .

والذى يحدد الجهة يستغنى عن الجهة، فلا يكون فيه حركة مستقيمة ، ويلزم عليه أن لا يقبل الانخراق؛ إذ معنى الانخراق، ذهاب الأجزاء طولا وعرضا على الاستقامة .

فمن ضرورته — وفى نسخة « ضرورة »— حركة مستقيمة . ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين . ومن ضرورته — وفى نسخة « ضرورة » — محيط آخر يحدّد الجهتين ، كما سبق .

الدعوى الثالثة : أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة ؛ فإن كل حركة ففى زمان، والزمان هو مقدار الحركة ؛ فإن لم تكن حركة ، لم يكن زمان فى الوجود .

وإن لم تحس النفس بالحركة ، لم تحس بالزمان ، كما كان فى حق أصحاب الكهف

وكل من نام ضحوة ، وتنبه ضحوة — وفى نسخة « فى ضحوة » — اليوم الثانى ، فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس فى نفسه بتغير علم بالعادة أن ذلك لا يكون إلا فى زمان .

والمتنبه إذا أحس بظلمة أو ضوء ، أو زوال فيأة ظل — وفى نسخة « أو زوال خلل فيه »—يعرف زمان النوم ، مهما علم بالعادة من هذه— وفى نسخة « من دلالة هذه » — الأمور ، مقادير الزمان .

* * *

ولا بد من إشارة إلى تحقيق الزمان ، وإن كان ذلك بالطبيعيات أليق ، ولكن نقول :

لا شك أن بين ابتداء كل حركة ، وانقطاعها ، إمكان تقدير حركة أخرى ، تقطع مسافة معينة ، بسرعة معينة ، أو بطء معين ، حتى إنه يقطع مثل — فى نسخة « بمثل » — تلك الحركة مثل تلك المسافة ، ولا يمكن أكثر منه ، ولا أقل .

ويمكن أن يقطع بحركة أسرع ، تبتدئ معها مسافة أكثر ، وإن كانت — وفى نسخة « كان » — أبطأ .

فمسافة أقل ، وإن ابتدأت معها — وفى نسخة « وإن ابتدأ معا » — وساوتها — وفى نسخة « وساواها » — فى السرعة ، لم تتخلف — وفى نسخة « لم تخلف » — عنها على نصف — وفى نسخة « عنها فى أثناء » — المسافة ، وكان بين — وفى نسخة « كما بين » — ابتداء هذه الحركة ، إلى النصف ، وبين انقطاعها ، إمكان هو نصف الإمكان الذى بين نهايتى الحركة التامة .

وكذلك يمكن أن يفرض لهذا الإمكان ربع وسدس . وهذه التحديدات لا ترد إلا على مقدار .

فقد حصل ها هنا مقدار .

وحد المقدار هو غير حد الحركة .

فليس المقدار هو الحركة ، أعنى ذاتها ، بل هو فى الحركة ، وصفة لها ، فلكل حركة مقدار من وجهين :

أحدهما : من حيث المسافة ، كما يقال : مشى فرسخا .

والثانى : من حيث الإمكان الذى ذكرناه ، ويسمى زمانا ، كما — وفى نسخة « وكما » — يقال : مشى ساعة .

فهذا الإمكان المقدر هو الزمان ، وهو مقدار الحركة ، من حيث انقسامه فى امتداده ، إلى متقدم ومتأخر ؛ إذ يستحيل أن يكون مقدار الجسم المتحرك ، وقد تتساوى فى الزمان حركة (الفيل) و (البق) ويستحيل أن يكون مقدار المسافة واحدا — وفى نسخة بدون كلمة « واحدا » — إذ قد يتساوى فى الزمان ما يقطع فرسخا ، وما يقطع فرسخين . ويستحيل أن يرد ذلك إلى السرعة والبطء ؛ إذ الحركتان المتفقتان فى السرعة ، قد يختلفان فى هذا — وفى نسخة « هذه » — الإمكان ؛ فإن الحركة من الطلوع إلى الغروب ، تساوى الحركة من الشروق إلى الزوال .

أعنى أنها تساوى نصف نفسها فى السرعة ، ولا تساويها فى الزمان ؛ فإذن ليس ذلك إلا مقدار الحركة فى امتدادها ، إذ تكون حركة أكثر امتدادا من حركة .

فكثرة الامتداد كثرة الزمان ، وقلته قلته ، وأصل الامتداد أصل المدة والزمان ؛ إذ الزمان عبارة عن مدة الحركة ، أى عن امتداد الحركة ، ولا يمكن أن يكون الزمان إلا مدة الحركة المكانية ؛ لأنه عبارة عن أمر ينقسم :

إلى متقدم .

ومتأخر .

لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال ، فارتبط بالضرورة بما هو على الانقضاء والتصرم ، حتى لا يجتمع منه جزآن .

ولا متقدم بذاته إلا الحركة .

فما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم .

وما يقارن المتأخر ، إنه متأخر .

وإذا ظهر أنه مقدار الحركة ، ومست الحاجة إلى أن يكون للحركات معيار يقدرها ،

والمعيار ينبغى أن يكون معروفا معلوما — وفى نسخة « معروفا فى نفسه » — حتى يقدر به غيره ، كالذراع الذى تذرع به الثياب .

كذلك حركة الفلك اليومية — وفى نسخة « الدورية » — هى أسرع الحركات وأظهرها للخلق ؛ فإن الشمس أظهر المحسوسات ، بل بها تحس سائر المحسوسات ، فاتخذ ذلك معيارا تقدر به الحركات .

وحركة الفلك لها مقدار فى نفسها ، وهى تقدر غيرها . كالذراع : له مقدار فى ذاته ، ويقدر غيره .

فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك ، من حيث انقسامه إلى متقدم ومتأخر ، — وفى نسخة « متأخر ومتقدم » — لا يبقى المتقدم منه مع المتأخر .

الدعوى الرابعة : انه يلزم من حركة هذه الأجسام القابلة للتركيب ، أن يكون فيها ميل إلى جهة لا محالة ، وأن يكون فيها طبع موجب للميل .

فالحركة ، والميل ، والطبع ، ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — أمور متباينة .

فإذا — وفى نسخة « فماذا » — ملأت زقا من الهواء ، وتركته تحت الماء ، صعد إلى حيز الهواء .

وفى حالة الصعود فيه الحركة ، والميل ، والطبع .

فإن أمسكته قهرا تحت الماء ، فلا حركة ؛ وأنت تحس بميله وتحامله على يدك ، واعتماده عليك فى طلب جهته .

فهو — وفى نسخة « وهو » — المراد بالميل .

فإن كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل ، ولكن فيه الطبع الذى يوجب فيه الميل إلى حيزه ، مهما فارق حيزه .

والمقصود أن نبين أن كل جسم مركب — وفى نسخة بدون كلمة « مركب » — فهو قابل للحركة .

وكل قابل للحركة ، فلابد وأن يكون فيه ميل لا محالة .

وبرهانه : فى هذه المركبات ظاهر ؛ لأنها لا تتركب إلا بحركة .

فإن كانت الجهة التى إليها الحركة ، للمتحرك فيه ميل إليها بالطبع ، فلو خلى وطبعه ، لتحرك .

فإن — وفى نسخة « وإن » — كان لا يتحرك إليها لو خلى وطبعه — وفى نسخة « بطبعه » — فإذن لا ميل فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » —

وإن لم يكن فيه ميل إليه — وفى نسخة « إليها » — فهو مائل إلى الحيز الذى هو فيه .

فإن فرض على البعد جسم فى حيز لا ميل له إلى ذلك الحيز ، ولا إلى غيره ؛ فهو محال ؛ إذ يلزم عليه أن تكون حركة — وفى نسخة « حركته » — فى غير زمان . وهو محال ، فالمفضى إليه محال .

فإن قيل : لا نسلم أن الحركة فى غير زمان تلزم منه .

فنقول : لا شك فى أن الجسم إذا كان له ميل إلى أسفل مثلا ، وحركناه — وفى نسخة « ومتناه » بدل « وحركناه » — إلى فوق ، كان ذلك الميل مقاوما لميل التحريك القهرى ، ويوجب — وفى نسخة « فيوجب » — ذلك بطأ فى الحركة ، حتى إنه كلما كان الميل — وفى نسخة بدون كلمة « الميل » — أكثر ، كانت المقاومة أشد ، والحركة أبطأ .

وكلما كان الميل — وفى نسخة بدون كلمة « الميل » — أقل ، كانت الحركة أسرع .

فتفاوت الحركة فى السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل .

فنقول : إن فرضنا جسما لا ميل فيه ، وحركناه عشرة أذرع ، مثلا ، فلا شك أنه فى زمان ، فلنسمه ساعة .

فلو فرضنا جسما فيه ميل ، وحركناه ، كانت حركته — وفى نسخة « حركة » — أبطأ لا محالة ، فلنقدر أنه فى عشر ساعات مثلا .

فنقول : يمكن أن يقدر جسم فيه عُشر ذلك الميل ، فيلزم أن يتحرك فى ساعة ؛ لأن نسبة زمان الحركة إلى زمان الحركة ، هو نسبة الميل إلى الميل .

فتكون حركة الجسم الذى فيه عُشر ذلك الميل ، مساويا لحركة الجسم الذى لا ميل فيه ، وهذا محال .

بل كما — وفى نسخة « كلما » — يستحيل أن يتفاوتا فى مقدار الميل ويتساويا فى زمان الحركة ، يستحيل — وفى نسخة « كذلك يستحيل » — أن يتفاوتا فى أصل وجود الميل ، وعدمه ؛ ويتساويا فى مقدار الحركة ، بل أولى — وفى نسخة بدون عبارة « بل أولى » —

فهذا برهان قاطع ، على أنه لا بد فى كل جسم ، من ميل طبيعى .

إما إلى الجهة — وفى نسخة « جهة » — التى يتحرك إليها .

وإما — وفى نسخة « أو » — إلى خلافها ، كيفما كان .

فإن قيل : فبم تنكرون — وفى نسخة « ينكر » — على من ينازع فى المقدمة الثانية ، وهى استحالة حركة فى — وفى نسخة « من » — غير زمان ؟

فيقال : الحركة — وفى نسخة « إن الحركة » — لو فرضت فى غير زمان لكان — وفى نسخة بدون عبارة « لكان » — لا يخلو :

إما أن تكون فى بعد .

أو لم تكن فى بعد .

فإن لم تكن فى بعد لم تكن حركة .

وإن — وفى نسخة « فإن » — كان فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — بعد ومسافة ، فقد ذكرنا أن الأبعاد كلها منقسمة ، وأنه لا يتصور جوهر فرد ، ولا يتصور بعد فرد ، ولا مسافة لا تنقسم[1] .

فلا يتصور زمان لا ينقسم ؛ لأن الزمان مقدار الحركة . وضرورة كل حركة أن تنقسم بانقسام مسافة الحركة .

---

(١) راجع ما ذكرناه سابقاً ص ١٩٥ فى نقدنا لدليل تناهى الأبعاد .

فيكون الجزء الذى فى أول المسافة ، قبل الجزء الذى فيما بعده .

فهذا معنى كون الشىء — وفى نسخة «كون الحركة» — فى زمان .

وبالجملة كيف تكون حركة الشىء — وفى نسخة بدون كلمة «الشىء» — فى عشرة أذرع ، من غير أن يتقدم كونه — وفى نسخة «حركته» — فى الشطر الأول ، على الشطر — وفى نسخة «على حركته فى الشطر» — الثانى .

وإذا حصل التقدم والتأخر فقد حصل الزمان .

وإذا — وفى نسخة «وأما» — فرض حركة فى بعد لا ينقسم ، فهو — وفى نسخة «فهذا» — محال ؛ لأنه ثبت أن كل بعد منقسم[١] .

فالبعد ، والجسم ، والحركة ، والزمان — هذه الأمور الأربعة — بالضرورة منقسمة ، لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق[٢] .

الدعوى الخامسة : أن هذه المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة ؛ لأن كل جسم فلا بد له من مكان طبيعى ؛ لأن حيزه الذى فرض له ، إن ترك فيه وطبعه ، استقر فيه ، فهو له طبيعى ، وميله إليه ، إن — وفى نسخة «وإن» تنحى عنه إلى موضع آخر .

فالموضع المطلوب له ، طبيعى . ويكون ميله الطبيعى إلى ما وضعه الطبيعى — وفى نسخة فيكون ميل الطبيعى ، إلى موضعه الطبيعى » — فيعرض عند المفارقة ، الحركة إليه ، والسكون فيه عند وصوله إليه — وفى نسخة بدون عبارة «إليه» —

وإذا كان ميله إليه ، فلا يتحرك إليه إلا بأقرب الطرق ؛ فإنه إن انحرف عن أقرب الطرق إليه ، كان مائلا عنه ، لا إليه .

وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم ، فتكون الحركة عليه بالضرورة .

وإذا ثبت أن لا جهة إلا الوسط ، والمحيط ، فتنقسم الحركة الطبيعية لهذه الأجسام التى يحويها المحيط ، إلى حركتين مستقيمتين :

(١) انظر ما سبق فى هامش ص١٩٥ بخصوص نقدنا لدليل تناهى الأبعاد .

(٢) انظر نفس الموضوع المشار إليه سابقاً .

إحداهما : من المحيط — وفى نسخة بدون عبارة «من المحيط» — إلى الوسط .

والأخرى : من — وفى نسخة «عن» — الوسط ، إلى المحيط .

الدعوى السادسة : أن الحركة من حيث حدوثها ، أعنى حركة هذه المركبات ، تدل على أن لها سببا ، ولسببها سببا ، إلى غير نهاية ، ولا يمكن ذلك إلا بالحركة السماوية الدورية — وفى نسخة بدون عبارة «تدل على أن لها سببا . . . إلى . . الدورية» — فكل — وفى نسخة «وكل» — حركة حادثة تدل — وفى نسخة «فتدل» — على حركة دائمة ، لا نهاية لها . فإن — وفى نسخة «إن» — لم يفرض ذلك ، لم يتصور حدوث حادث .

وإذا كانت الحوادث كائنة ، فلا بد من حركة دائمة لا نهاية لها .

وبرهانه : أن حدوث — وفى نسخة بدون كلمة «حدوث» — الحادث بغير سبب ، محال .

وسببه لو كان موجودا من قبل ، وكان لا يحدث ، فإنما كان لا يحدث ؛ لافتقار السبب إلى مزيد حالة وشريطة . يستعد بها للإيجاد ،

فإذن لا يحدث السبب ، ما لم يحدث تلك الحالة لسبب ، والسؤال فى تلك الحالة لازم ، وأنها لم حدثت الآن ، ولم تحدث قبلها ، فتفتقر إلى السبب — وفى نسخة «إلى سبب» — وكذلك يتسلسل ، فيفتقر الحادث بالضرورة ، إلى أسباب لا نهاية لها . ولا تخلو تلك العلل والأسباب :

إما أن تكون على التساوق موجودة معا .

وإما على التعاقب .

ووجود علل بلا نهاية معا ، محال ، وقد أبطلناه .

فلا يبقى إلا التلاحق ، وذلك لا يكون إلا بحركة دائمة ، كل جزء منها كأنه حادث . وجملتها مطردة لا حدوث لها ، حتى تكون أجزاؤها سببا لما بعدها ، وكذا كل جزء .

ولو فرض انقطاع هذه الحركة فى حالة ، لاستحال بعدها حدوث حادث : فإنه إذا لم يحدث فى حالة ، لم — وفى نسخة «فلم» — يحدث بعدها — وفى نسخة

« بعده » — فيفتقر إلى حادث ، وذلك الحادث أيضا يفتقر إلى مثله ، فلا يتصور الحدوث .

ومهما فرضت حركة دائمة ، انقطع السؤال .

مثاله : أن يقال لم قبلت هذه الحبة — وفى نسخة « الخشبة » — فى الأرض ، النفس النباتى — وفى نسخة « النباتية » — الآن ، ولم يكن قبله يقبله ، وكان مدفونا فى الأرض ؟

فيقال : لفرط البرودة فى الشتاء ، وعدم الاعتدال من قبل .

فيقال : ولم حدث الاعتدال الآن ؟ .

فيقال : لحدوث حرارة الهواء .

فيقال : ولم حدث الآن حرارة الهواء ؟

فيقال : لارتفاع الشمس ، وقربها — وفى نسخة « وقربه » — من وسط السماء ، بدخولها برج الحمل .

فيقال : ولم دخل الآن برج الحمل ؟ — وفى نسخة « ولم دخل برج الحمل الآن ؟ » —

فيقال : لأن طبعها — وفى نسخة « طبعه » — الحركة ، وإنما انفصلت — وفى نسخة « انفصل » — من آخر الحوت الآن . ولم يكن — وفى نسخة « يمكن » — دخول الحمل ، إلا بمفارقة الحوت ، وبعد الوصول إليه ، فتكون مفارقته الحوت سببا لدخول — وفى نسخة « سبب دخول » — الحمل . ويكون كونه متحركا بالطبع ، مع الوصول إلى الحوت — وفى نسخة « الحوت منه » — سبب الانفصال منه — وفى نسخة بدون عبارة « سبب الانفصال منه » — ويكون سبب الوصول إلى الحوت ، الانفصال مما قبله وهكذا — وفى نسخة بعد قوله « ويكون سبب الوصول إلى الحوت » « سبب الانفصال منه ، ويكون سبب إلى وجود الانفصال إلى الحوت مما قبله وهكذا » — يتمادى إلى غير نهاية .

فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية ، بالآخرة لا محالة ، إلى الحركة السماوية .

ولا — وفى نسخة « لا » — يمكن إلا أن تكون كذلك ، وتكون حركة السماء

سببا لحدوث الأشياء من وجهين .

أحدهما : أن يكون السبب معه ، كالضوء الذى يكون مع الشمس ، يدور معه ، ثم يحدث فى كل جزءمن الأرض ، شيئا فشيئا — وفى نسخة « شيئا شيئا » — ويحدث — وفى نسخة « فيحدث » — النهار فى كل قطر شيئا فشيئا — وفى نسخة « شيئا شيئا » — ويحدث بسببه الإبصار وزوال الظلام ، ويحدث بسبب الإبصار انتشار الناس فى أغراضهم ، و بسبب الانتشار أصناف — وفى نسخة « فى أغراضهم بأصناف » — الحركات ، ويحدث من تلك الحركات ، حوادث فى العالم لا تخفى .

والآخر : أن تكون الحركة الدورية سببا لوصول الاستعداد إلى الأسباب ، ولكن تتأخر المسببات من حيث انعدام الشروط — وفى نسخة « من حيث لا تتم الشروط » — .

كما أن الشمس توجب — وفى نسخة بدون كلمة « توجب » — حرارة فى الأرض تستعد بسببها للتأثير فى البذر ، إن بذر فيها ، ولكن يتأخر لعدم البذر ، والبذر يتأخر لعدم إرادة المحرك — وفى نسخة « المتحرك » — للبذر .

وإرادته تبتنى على سبب آخر .

فإنه إذا — وفى نسخة « فإذا » — تيسر بث البذر ، عملت الحرارة الآن ، وقبل هذا كان لا تؤثر لفقد المحل ، وكان تأخر الحادث لمثل ذلك — وفى نسخة « بمثل » — ذلك — وفى نسخة « هذا » —

فهكذا — وفى نسخة « وهكذا » » — يتصور حدوث الأشياء .

وقد ظهر أن التركيب بين الماء والطين مثلا دل على الحركة ، والحركة دلت على اختلاف الجهتين بالضرورة ، ولم يمكن اختلاف الجهتين إلا بجسم محيط ، وهو السماء ، وأنه لابد وأن يكون متحركا على الدوام ، حتى يتصور حدوث الحوادث .

فإذن هذه الأدلة وافقت المحسوس ، وصار بحيث إذا تأمله الأعمى ، الذى لا يشاهد السماء ، وحركتها وإحاطتها — وفى نسخة « وحركته وإحاطته » — إذا نظر بعقله فى أدنى حركة ، علم — وفى نسخة « يعلم » — أنه لا بد من وجود سماء تدور على الدوام . حتى تتصور الحركة ، وإلا فخلق الحركة دون ذلك محال .

والمحال لا يكون مقدورا عليه ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يكون له وجود البتة .

والآن فإذ قد بينا حركة السماء ببرهان الآن ، وهو — وفى نسخة « أن وهو » — الدلالة عليه بالنتيجة — وفى نسخة « بالنتيجة عليه » — فلنذكر — وفى نسخة « فنذكر » — سبب حركته ، وأنه لم يتحرك ؟ ولنذكر أحكامه — وفى نسخة بدون عبارة « أحكامه » —

القول فى الأَجسام السماوية

الدعاوى فيها أنها تتحرك — وفى نسخة « متحركة » — عن نفس بالإدارة

وأن لها تصورا للجزئيات متجددا .

وأن لها فى الحركة غرضا .

وأنه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات ،

وأن غرضها الشوق إلى التشبه — وفى نسخة « والتشبه » — بجوهر شريف أشرف منها ، لا علاقة بينه وبين الأجسام ، يسمى ذلك بلغة القوم — وفى نسخة بدون عبارة « بلغة القوم » — عقلا مجردا ، وبلسان الشرع ملكا مقربا .

وأن العقول كثيرة .

وأن أجسام السموات مختلفة الطباع .

وأن بعضها ليس سببا لوجود البعض .

* * *

الدعوى الأولى : أنها متحركة بالإرادة :

أما أنها متحركة — وفى نسخة « تتحرك » — فمشاهد . وقد دللنا أيضا عليه ، ونزيد فنقول : إن هذا الجسم المحيط ، إذا فرض ساكنا ، كان له وضع مخصوص ، حتى يكون نصف معين منه مثلا فوقنا الآن . وهذا الذى فوقنا الآن — وفى نسخة بدون عبارة « وهذا الذى فوقنا الآن » —[1] ولو قدر هذا بحيث — وفى نسخة « تحتنا » — لم يكن محالا ؛ لأن سائر أجزاء الحول بالإضافة إلى سائر أجزائه ، واحد . فيستحيل أن يتعين جزء من الحول لجزء — وفى نسخة « بجزء » — من أجزائه ؛ إذ لو تعين لبعضه — وفى نسخة « لبعض » — جهة الفوق ، لكان ذلك

---

(١) هكذا فى الأصلين . والمناسب بالنسبة للأصل الذى فيه زيادة عبارة (وهذا الذى فوقنا الآن) أن يقال (لو) بدون (الواو) وأن يحذف كلمة (هذا) الواردة بعد قوله (قدر) .

الجزء مخالفا ، للذى تعين له تحت ، ولكان مركبا ، والمركب إنما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة .

وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة .

والبسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء الحول عن بعض .

فإذن هى قابلة للحركة، وكل قابل للحركة . فقد ذكرنا أنه لا بد أن يكون فى طبعه ميل . ولا يجوز أن يكون ذلك ميلا إلى الحركة المستقيمة ؛ فإنه لا يقبل الحركة المستقيمة ؛ إذ يحتاج إلى جسم آخر يحدد له الجهات ، فيكون ميله إلى تبدل أجزاء الحول عليه ، وذلك بالدور حول الوسط .

فواجب إذن أن يكون فى طبعه ميل إلى الحركة ، حول الوسط ؛ إذ ليس بعض الحول أولى ببعض الأجزاء من بعض .

ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض ، خال عن الإرادة ، لأن الحركة الطبيعية هرب من وضع ، لطلب وضع آخر ؛ فإذا وصل إلى ذلك الوضع الطبيعى استقر فيه واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه ؛ لأنه إن كان ملائما له ، فلم فارقه ؟ وإن كان منافيا له ، فلمَ رجع إليه ؟

وما من وضع للسماء يفارقه بالحركة ، إلا ويعود إليه ، وهو زائل عائد على الدوام ، فلا—و فى نسخة « ولا » — يكون ذلك بالطبع ، بل بالإرادة والاختيار .

ولا تكون الإرادة إلا مع تصور .

وكل ما له تصور وإرادة ، فإنا نسميه نفسا ؛ إذ ليس للجسم إرادة وتصور ، بمجرد كونه جسما ، بل بطبيعة خاصة ، وصورة مخصوصة . والعبارة عنها : النفس.

فإذن حركة السماء بالإرادة حركة نفسانية .

الدعوى الثانية : أنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئا عقليا محضا، لا يقبل التغير . كما لم يجز أن يكون طبعا محضا ،

والعقلى عبارة عن الجوهر[1] الثابت الذى لا يقبل التغير . والنفسى عبارة عما يقبل التغير . فنقول :

الثابت على حالة واحدة ، لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة ، فيجوز

(١) يستعمل الغزالى (الجوهر) فى التعبير عن (العقل) انظر فيما سبق هامش ص ٢١٦ .

أن يكون سكون الأرض مثلا ، عن علة ثابتة له : لأنه دائم على حالة واحدة .

أما أوضاع السماء فإنها دائما فى التبدل، فيستحيل أن يكون موجبه ما هو ثابت غير متغير ؛ فإن الموجب للحركة :

من (ا) إلى (ب)

لا يوجب الحركة من (ب) إلى (حـ) إن بقى على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — تلك الحالة ؛ لأن هذه الحركة غير الأولى .

فإن بقيت العلة على حالها ، فلا — وفى نسخة « ولا » — يلزم منها غير ما لزم أولا .

فإذن لابد أن—وفى نسخة « وأن » — يكون اقتضاؤها للحركة من حد ثانٍ إلى حد — وفى نسخة بدون كلمة « حد » — ثالث بسبب طرأ عليها كالشىء الذى يختلف تحريكه؛ لاختلاف كيفيته ؛ فإنه إذا برد ، حرك على وجه آخر ، يخالف تحريكه فى حال — وفى نسخة « حالة » — الحرارة .

فإذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب ؛ فإن كان الموجب هو الإرادة ، فلا بد من تغير الإرادات وتجددها .

فإذن لا بد من تجديد — وفى نسخة « تجدد » — الإرادات — وفى نسخة « إرادات » — الجزئية — وفى نسخة « جزئية » — لأن الإرادة الكلية لا توجب حركة جزئية ؛ فإرادتك للحج لا توجب حركة رجلك بالتخطى إلى جهة معينة ما لم يتجدد لك — وفى نسخة « يتجد ذلك » — إرادة جزئية للتخطى إلى الموضع — وفى نسخة « موضع » — الذى تخطيت إليه ، ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة ، وتنبعث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية .

وإنما ينبعث من الإرادة الكلية الإرادات الجزئية — وفى نسخة بدون عبارة « الإرادات الجزئية » — التى تقتضى دوام الحركة إلى الوصول إلى الكعبة ، فيكون الحادث حركة ، وتصورا، وإرادة .

فالحركة — وفى نسخة « الحركة » — حدثت بالإرادة .

والإرادة حدثت بالتصور الجزئى — وفى نسخة « بالحركة » بدل « الجزئى » — مع الإرادة الكلية ، والتصور الجزئى — وفى نسخة « الحركة

بدل « الجزئى »مع الإدارة الكلية — وفى نسخة بدون عبارة « مع الإرادة الكلية » — حدثت — وفى نسخة « حدث » — بالحركة .

ويكون مثاله من يمشى بسراج فى ظلمة ، لا يظهر له السراج مثلا — وفى نسخة « ميلا » — إلا مقدار خطوة بين يديه ، فيتصور خطوة واحدة ، ومعه السراج ، فينبعث له من التصور ، والإرادة الكلية للحركة — وفى نسخة « المحركة » — إرادة جزئية ، لتلك الخطوة بعينها ، فتحصل الخطوة بعينها ، وهى موجب الإرادة التى هى موجب التصور ، ثم تكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الأخرى ، فيتصور ، وتحصل الخطوة ، فيحدث من الخطوة تصور آخر ، ومن التصور إرادة — وفى نسخة « إرادته » — خطوة أخرى. ومن الإرادة — وفى نسخة « ومن التصور » — الخطوة الأخرى — وفى نسخة « أخرى » — وهكذا على الدوام .

ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك .

فهكذا — وفى نسخة « وهكذا » — يمكن أن تكون حركة السماء

وكل ما هو متغير بتغير — وفى نسخة « ببعض » — الإرادات ، والتصورات ، يسمى نفسا ، لا عقلا .

الدعوى الثالثة : أنها ليست تتحرك اهتماما بالعالم السفلى ، وأن أمر السفلى ليس يهمها ، بل غرضها أمر أجل وأشرف منها .

وبرهانه : أن كل حركة إرادية :

فإما أن تكون جسمانية حسية .

أو عقيلية .

والحسية هى الحركة بالشهوة والغضب .

ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة ؛ فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء .

وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك ، يستحيل أن تكون له شهوة ، ويستحيل أن يكون له غضب ؛ فإنه عبارة عن قوة تدفع المنافى الضار — وفى نسخة « المضاد » — الموجب للهلاك أو النقصان .

فالشهوة لطلب — وفى نسخة « طلب » — الملائم .

والغضب لدفع المنافى .

والفلك يستحيل عليه الهلاك والنقصان[1] — وفى نسخة «النقصان والهلاك» — فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل ، فلا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون عقليا .

وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه : أن ذلك لو كان ، لكان لا يخلو: إما أن يكون بزوال عرض منه ، وهو الاتصال ، بالانكسار ، والانخراق ، أو زوال صورته وطبيعته ، أو عدمه من أصله بصورته — وفى نسخة « لصورته » — ومادته .

وباطل أن يكون له انخراق — وفى نسخة « لانخراق » — وانكسار ؛ فإن معناه زوال — وفى نسخة « ذهاب » —الأجزاء طولا وعرضا، فى جهات مستقيمة ، فهو معنى التفرق ، أعنى أن ذلك من ضرورته .

وقد بان أنها لا تقبل الحركة المستقيمة .

وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته ؛ لأن المادة لا تخلو :

إما أن تبقى خالية عن الصورة ، وهو محال .

أو تلبس صورة أخرى ، فيكون ذلك كونا وفسادا ، وهو محال ؛ لأن الكون والفساد من ضرورته قبول الحركة المستقيمة ؛ فإنه إنما يقبل صورة تخالف الصورة الأولى لى بالطبع ، فيستدعى مكانا غير مكانه ، فيتحرك إلى ذلك المكان ، حركة مستقيمة ، كهيولى الهواء؛ فإنه إذا خلع الصورة — وفى نسخة « صورة » — الهوائية، ولبس صورة المائية ، لم يتصور ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — إلا بأن يتحرك إلى حيز الماء ، حركة مستقيمة .

وأما عدمه من أصله ، أى عدم مادته ، فهو محال ؛ لأن كل ما ليس له مادة ، فيستحيل عدمه بعد الوجود ، كما يستحيل وجوده بعد العدم ؛ إذ قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — ثبت من قبل أن كل حادث فله مادة ؛ إذ إمكان حدوثه قبل حدوثه ، وهو — وفى نسخة بدون عبارة « وهو » — وصف ثابت فلا بد له من محل ؛

(١) انظر كيف توفق بين هذا القول، وبين قولهم: العالم كله ممكن بذاته، يجوز عليه الوجود، ويجوز عليه العدم .

فلذلك — وفى نسخة « فكذلك » — لا يعدم — وفى نسخة « لا ينعدم » — الشىء إلا من مادة ، حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه ، فى مادته .

وأن لا ينعدم انعداما يستحيل بعده — وفى نسخة « بعد » — وجوده . ومحال أن ينقلب الموجود محالا .

وإذا بقى ممكنا ، استدعى الإمكان الذى هو وصف إضافى إلى جوهر يقوم به .

فإذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها ، لم تكن حركتها لشهوة ولا لغضب — وفى نسخة « ولا غضب » — فلا يبقى إلا غرض عقلى .

ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات ، حتى يكون الغرض من وجودها وحركتها ، هذه السفليات ؛ لأن ما يراد للشىء ، فهو أخس من ذلك الشىء لا محالة . فيؤدى إلى أن يكون — وفى نسخة « فيكون إلى أن يكون » — العلويات أخس من السفليات ، مع أن العلويات أزلية ، غير قابلة للهلاك والتغير — وفى نسخة بدون عبارة « والتغير » —

وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهى بالقوة .

وجملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس ؛ فإنها مثل الأرض ، مائة ونيف وستين — وفى نسخة « أو ستين » — مرة . ولا — وفى نسخة « فلا » — نسبة لجرم الشمس إلى فلكها ، فكيف إلى الفلك — وفى نسخة « فكيف الفلك » — الأقصى ؟

فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم ، هذه الأمور الخسيسة ؟

وكيف يكون الغرض من تلك الحركة الأزلية ، الدائمة ، هذه الأمور الخسيسة ؟

وكيف لا تكون هذه خسيسة بالإضافة إليها .

وأشرف السفليات الحيوان . وأشرفه الإنسان . وأكثره ناقص ، والكامل منه قط لا ينال — وفى نسخة « لا ينال قط » — تمام الكمال ، فإنه لا ينفك عن اختلاف الأحوال . فيكون — وفى نسخة « فكيف يكون » — أبدا ناقصا ، أى

(١) كذا فى الأصلين وصوابها (ونيفا) .

يكون فاقد الأمر الذى هو ممكن له ، ولو حصل له ، لكان أكمل له — وفى نسخة « به » —

والأجرام — وفى نسخة « فالجواهر » — العلوية كاملة ، وهى بالفعل ، ما فيها شىء بالقوة ، إلا ما يرجع إلى أخس أغراضها ، وهو الوضع ، كما سيأتى .

ولا يقصد الأشراف الأخس ، لأجل الأخس فى نفسه البتة .

فإن قيل : فإن كان ما يراد لغيره ، فهو أخس من ذلك الغير ، فليكن الراعى أخس من الغنم ، والمعلم — وفى نسخة « والمعلوم » — أخس من المتعلم ، والنبى من الأمة .

إذ لا يراد الراعى إلا للغنم ، ولا المعلم إلا للمتعلم ، ولا النبى إلا لإرشاد أمته — وفى نسخة « الأمة » —

قيل : أما الراعى فهو أخس من الغنم من حيث أنه راع — وفى نسخة « راعى » — وإنما هو أشرف من حيث هو — وفى نسخة « إنه » — إنسان . وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعيا ، فهو بهذا الاعتبار أخس من الغنم بالضرورة ، كالكلب الحارس للغنم ؛ فإنه أخس من الغنم بالضرورة ، إن لم يكن له وصف سوى كونه راعيا . فإن كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف .

فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة ، يكون أخس منه ؛ لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير ، فكيف لا يكون أخس منه .

وهو الجواب عن المعلم والنبى ؛ فإن شرف النبى من حيث أنه كامل فى نفسه بصفات يكون بها شريفا ، وإن لم يشتغل بإصلاح — وفى نسخة « باستصلاح » — الخلق ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الإصلاح — وفى نسخة « الاستصلاح » — لزم أن يكون المطلوب صلاحه ، أشرف من المستعمل فى الإصلاح .

فإن قيل : وأى بعد فى أن يكون غرضه إفادة الخير ، ليكون خيرا فاضلا ، وليكون ما يصدر منه حسنا ؛ فإن فعل الخير حسن ، ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة — وفى نسخة « مقصود » — له .

قيل : قول القائل : إن فعل الخير حسن ، كلام مشهور ، والمصلحة أن

تعتقده العامة — وفى نسخة « العوام » — ليتزجروا عن القبائح ،

فأما إذا رد إلى التحقيق فنى محموله وموضوعه بحث وتفصيل .

أما الموضوع . وهو — وفى نسخة « فهو » — فعل الخير ، فهو — وفى نسخة « وهو » — ينقسم :

إلى ما يكون بالذات .

وإلى ما يكون بقصد .

فالذى بالذات لا يدل على النقص ، ومعناه أن يكون ذات بحيث يلزم من ذاته أمر ، هو خير ، ولا يقصد منه أمر آخر البتة — وفى نسخة « من ذاته أمر آخر لا يقصد منه » —

وهذا الفعل لا يكون بإرادة وغرض . وقد ذكرنا أن الحركة الدورية إرادية .

والآخر أن يكون بقصد ، وهو دليل نقصان القاصد ؛ إذ لا بد أن يكون فعله أولى به من لافعله ، ليحصل له بالفعل ما لم يكن له ، ولو كان كاملا لما افتقر إلى اكتساب أمر آخر .

فإن لم يكن هذا ، لم يكن قصد أو إرادة — وفى نسخة « وإرادة » — البتة .

* * *

وأما المحمول وهو أنه حسن فيتقسم :

إلى ما هو حسن فى ذاته .

وإلى ما هو حسن فى حق القابل .

وإلى ما هو حسن فى حق الفاعل

أما الحسن فى ذاته ، فكما نقول : إن وجود الكل إذا قوبل بعدمه ، كان الوجود خيرا من العدم .

وذات الأول ذات — وفى نسخة بدون كلمة « ذات » — يلزم منه ما هو خير ، ولا يكون خيرا للأول ؛ إذ لا يستفيد منه شيئا .

ولا هو خير لقابل ؛ إذ ليس ثم غير الكل ، حتى يقال : الكل خير له .

وأما الحسن للقابل ، فهو حسن ودليل على نقصان القابل ،وافتقاره إلى أمر ، وجوده أكمل له — وفى نسخة « به » — من عدمه .

والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل ؛ إذ لو كان كاملا لاستغنى عن استفادة — وفى نسخة « إفادة » — الخير والكمال بالفعل — وفى نسخة « بالعقل » —

* * *

وإنما اشتهران فعل الخير فى حق الإنسان فضيلة وكمال ، لا نقصان ؛ لأنه يتوقع منه الشر ، فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير ؛ وإلا فهو فى الحقيقة ، وبالإضافة إلى الكمال المطلق ، نقصان .

* * *

فإذا ثبت هذا فنقول : إن لم تكن إفادة الخير خيرا للفاعل ، لم يكن غرضا ، ولا يتصور أن تتوجه إليه إرادة ، فلابد وأن يتبين وجه كونه خيرا له ، حتى يتصور أن يكون غرضا .

الدعوى الرابعة : إثبات العقول المجردة ، وهى أن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير ، ليس بجسم،ولا منطبع — فى نسخة «ومنطبع» — فيه .

ومثل هذا يسمى عقلا مجردا . وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهى .

فإنه قد تبين — وفى نسخة « سبق » — أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها ، أزلا وأبدا ، فلابد وأن يكون لها استمداد من قوة محركة ؛ إذ يستحيل — وفى نسخة « ويستحيل » — أن يكون فى الجسم قوة على ما لا نهاية له — وفى نسخة « لها » — لأن كل جسم منقسم ، وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة ،

فلو توهمنا الانقسام ، لكان بعض القوة لا يخلو :

إما أن يحرك إلى غير نهاية ، فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت ، وهو محال .

وإما أن يحرك إلى غاية . والبعض الآخر أيضا يحرك إلى غاية ، فيكون المجموع متناهيا .

فثبت أنه لا يتصور أن تكون قوة على أمر غير متناه ، وتكون تلك القوة فى جسم .

فإذن لابد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد .

والمحرك قسمان :

أحدهما : يحرك كما — وفى نسخة بدون عبارة « كما » —يحرك المعشوق العاشق والمرادُ المريد ،والمحبوبُ المحبّ .

والثانى : كما يحرك الروح البدن ، والثقل الجسم إلى أسفل .

والأول : هو ما لأجله الحركة .

والثانى : هو — وفى نسخة « بدون كلمة « هو » — ما منه الحركة .

والحركة الدورية مفتقرة — وفى نسخة « تفتقر » — إلى مباشرة فاعل يكون منه الحركة . وذلك لا يكون إلا نفسا متغيرا ؛ لأن العقل المجرد الكلى الذى — وفى نسخة « لأن المجرد الذى » — لا يتغير ، لا يصدر منه الحركة المتغيرة ، — وفى نسخة « المتغير » — كما سبق ذلك ، فتكون النفس الفاعل للحركة ، متناهى القوة لكونه جسمانيا ، ولكن يمده موجود ليس بجسم ، بقوته التى لا تتناهى ، ويكون بريئا عن المادة لا محالة ، حتّى تخرج عنه قوة غير متناهية — وفى نسخة « حتّى تخرج قوته عن النهاية » — ولا يكون فاعلا للحركة ، بل تكون — وفى نسخة « فتكون » — لأجله الحركة ، من حيث كونه معشوقا ومقصودا ، لا من حيث كونه مباشرا للحركة .

ولا يتصور محرك لا يتحرك فى نفسه ، إلا بطريق العشق ، كتحريك المعشوق للعاشق .

فإن قيل : كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركا بطريق العشق ؟

قيل : المحرك بهذا الطريق :

إما أى يكون بحيث يطلب ذاته ، كالعلم ؛ فإنه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له ، والمطلوب حصول ذاته .

وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به ، والاقتداء ، كالأستاذ ؛ فإنه معشوق التلميذ ومحركه ، على معنى أنه يحب التشبه به . وكذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد التشبه به .

ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من القسم الأول ؛ فإن المعنى العقلى لا يتصور أن ينال الجسم — وفى نسخة « للجسم » — ذاته فإنه بان أنه لا يحل جسما — وفى نسخة « فى جسم » — فلا يبقى إلا أنه يحب التشبه والاقتداء به ، باكتساب وصف يشبه

وصفه ، ليقرب منه فى الوصف ، كتشبه الصبى بأبيه والتلميذ بأستاذه ، ولا يمكن أن يكون بطريق الأمر و الإئتمار ؛ فإن الامر ينبغى أن يكون له غرض فى الأمر ، وذلك يدل على نقصان وقبول تغير . والمؤتمر أيضا ينبغى أن يكون له غرض فى الائتمار ، وذلك الغرض هو المقصود .

فأما امتثال الأمر لأجل أنه أمر فقط ، بلا فائدة ، فلا يمكن .

وإذا ثبت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق ، فيكون له ثلاثة شروط :

الأول : أن يكون — وفى نسخة بدون كلمة « يكون » — للنفس الطالبة للتشبه ، تصور لذلك الوصف المطلوب ، ولذات — وفى نسخة « لذات » بدون « الواو » — المعشوق ، وإلا كان بإرادته طالبا لما لا يعرفه ، وهو محال .

والثانى : أن يكون ذلك الوصف عنده — وفى نسخة بدون عبارة « عنده » — جليلا عظيما ، وإلا لم يتصور الرغبة فيه .

والثالث : أن يكون ممكنا حصوله فى حقه ؛ فإنه إن كان محالا لم يتصور طلبه ، بإرادة عقلية صادقة إلا بطريق الظن والتخيل — وفى نسخة « والغيد » — الذى هو عارض قريب الزوال ، ولا يدوم ، أبدا لذهن — وفى نسخة بدون عبارة « لذهن » —

فإذن لا بد وأن يكون لنفس الفلك إدراك لجمال — وفى نسخة « جمال » — ذلك المعشوق ، لينبعث — وفى نسخة « فينبعث » — بتصوره للجمال عشقه الذى يقتضى نظره — وفى نسخة « يقصر بنظره » — والتفاته إلى جهة السفل — وفى نسخة « العلو » — لينبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه ، فيكون تصوره للجمال — وفى نسخة « تصور الجمال » — سبب العشق .

والعشق سبب الطلب ، والطلب سبب الحركة ، ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق ، أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين ، أعنى العقول المجردة الأزلية المنزهة عن قبول التغير التى لا يعوزها شىء من الكمالات الممكنة لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » —

فإن قيل : فلا بد من تفصيل هذا العشق والمعشوق ، والوصف المطلوب تحصيله بالحركة .

قيل : كل طلب فإنه متوجه — وفى نسخة « توجه » — إلى ما هو خاصة واجب الوجود ، وهو أنه تام — وفى نسخة « قائم » — بالفعل ، ليس فيه شىء بالقوة ؛ فإن كون الشىء بالقوة نقصان ؛ إذ معناه فقد كماله هو ممكن حصوله له وفى نسخة « له حصوله » —

فكل موجود بالقوة — وفى نسخة « هو بالقوة » — من وجه ، فهو ناقص من ذلك — وفى نسخة « تلك » — الوجه . وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل .

فمطلوب الكل الكمال ، ونيله .

وكل ماهو يكثر — وفى نسخة « ماهو بحيث فيكثر » — فيه ما بالقوة ، فهو أخس لا محالة .

وكل ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل .

والإنسان فى جوهره تارة يكون بالقوة ، وتارة يكون بالفعل .

وإذا صار فى جوهره بالفعل ، فلا يزال فى أعراضه بالقوة ، لا ينال غاية الكمال ما دام فى البدن ، ولا تفارقه القوة .

وأما الجسم السماوى ، فلا يكون بالقوة فى جوهره — وفى نسخة « فى جوهر » — البتة ؛ فإنه ليس بحادث ، ولا يكون بالقوة فى أعراضه الذاتية أيضا ، ولا فى شكله ، بل هو بالفعل . أى كل ما هو ممكن له فهو — وفى نسخة « وهو » — حاصل له ؛ إذ — وفى نسخة بدون كلمة « إذ » — من الأشكال أفضلها ، وهو الكرة . ومن الهيئات أفضلها ، وهى الإضاءة والشفيف — وفى نسخة « أو الشفيف » —

وكذا سائر الصفات .

وإنما يبقى لها أمر واحد ، لا يمكن أن يكون بالفعل ، وهو الأوضاع ؛ فإن كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر ؛ إذ لا يمكن — وفى نسخة « ولا يمكن » — أن يكون على وضعين فى حالة واحدة .

ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة . لكان قريب التشبه بالعقول المجردة .

وليس بعض الأوضاع أولى من بعض — وفى نسخة « من البعض » — حتى يلزم ذلك[1] ، ويترك البقية .

(١) أى الأفضل والأولى .

وإذ لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع — وفى نسخة « وإذا لم يكن جميع الأوضاع » — بالعدد ، وأمكن الجمع بينها بالنوع — وفى نسخة « بين النوع » — على سبيل التعاقب ؛ ليكون نوع الأوضاع دائما له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — بالفعل ، كما أن الإنسان لما لم يكن[1] بقاء شخصه بالفعل ، دبر لبقائه حفظ نوعه — وفى نسخة « لبقاء نوعه » — بطريق التعاقب .

وللحركة الدورية أيضا خاصية فى كونه بالفعل ، وبعيدا — وفى نسخة « بعيدا » — عن التغير . والتفاوت فإن الحركة المستقيمة :

إن كانت طبيعية تغيرت إلى السكون — وفى نسخة « الحدة » — فى آخرها .
وإن كانت قسرية ، تغيرت إلى الفتور فى آخرها .

والدورية تستمر على وتيرة واحدة ؛

فإذن الجسم السماوى مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام ، فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — فى نفسه ، ويكون طلبه للتشبه — وفى نسخة — « التشبه » — عبادة لرب العالمين ؛ لأن معنى العبادة — وفى نسخة « العبادات » — التقرب ، ومعنى التقرب طلب — وفى نسخة « معنى طلب » — القرب . وهو أن يقرب منه — وفى نسخة « أن يتقرب » بدل « وهو أن يقرب » — فى الصفات ، لا فى المكان ؛ فإن ذلك غير ممكن .

فهذا هو الغرض المحرك للسموات .

الدعوى الخامسة : أن السموات قد دلت المشاهدة على كريتها — وفى نسخة « كثرتها » — فلا بد وأن تكون — وفى نسخة « فلا بد أن لا يكون » — طباعها مختلفة ، وأن لا تكون من نوع واحد . بدليلين :

أحدهما : أنها لو كانت من نوع واحد ، لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها إلى بعض أجزاء الآخر — وفى نسخة « لكان نسبة بعض أجزائها إلى بعض الأجزاء » — كنسبة بعض أجزائها إلى جزء آخر منها — وفى نسخة « إلى جزء واحد منها » —

ولو كان كذلك لكان الكل متواصلا ، لا متفاصلا — وفى نسخة « متواصلة لا متفاصلة » —

(١) كذا فى الأصلين .

فالانفصال لا تباين له إلا تباين الطباع ، وهذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صب عليه ، بل يتجاوزه — وفى نسخة « يجاوره » — مباينا .

والماء يختلط بالماء ويتصل به . والدهن بالدهن .

فكما — وفى نسخة « وكما » — يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه إلى بعض ، كنسبة — وفى نسخة « لنسبة » — بعض أجزائه إلى أجزاء الدهن — وفى نسخة « كنسبة أجزائها إلى أجزاء الدهن » — بالانفصال ؛ فكذلك ها هنا ؛ إذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل .

والثانى : أن بعضها أسفل وبعضها أعلى ، وبعضها حاوية وبعضها محوية .

وذلك يدل على تفاوت الطباع ، واختلاف الأنواع ؛ لأن الأسفل لو كان من نوع الأعلى لجاز له أن يتحرك إلى مكان الأعلى ، كما يجوز فى بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك إلى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء .

ولو جاز ذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة ؛ إذ بها يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى ، كما فى العناصر .

وقد بان أنه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة .

الدعوى السادسة : أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا فى وجود جسم وعلة فيه — وفى نسخة « للبعض ، بل لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا فى وجود جسم أول وعلة وفيه » — لأن الجسم إنما يؤثر فى الشىء إذا وصل إلى مماسته ، أو مجاورته ، أو موازاته .

وبالجملة إذا ناسبه مناسبة ، كما تؤثر الشمس فى إضاءة الجسم إذا حاذاها ، — وفى نسخة « حاذاه » — ولم يكن بينهما حائل ، وكما تؤثر النار فى إحراق ما تلاقيه وتماسه .

فإذن لا بد أن يكون ثم موجود يلاقيه الجسم الفاعل . حتى يؤثر فيه ، فيحصل فيه بأثره شىء آخر .

وإذا لم يكن موجود — وفى نسخة « وإن لم يكن وجد » — استحال أن يحصل بالجسم اختراع موجود آخر .

فإن قيل : أليس النار سبب[1] لحدوث الهواء مهما أوقدت النار تحت الماء — وفى نسخة « مهما أوقد تحت الماء » — فيكون جسم الهواء حاصلا بسبب النار ؟

قيل : الهواء ليس بجسم أول ، بل هو كائن من جسم آخر ، لاقاه النار فأثر فيه .

وإنما كلا منا فى الأجسام السماوية ، وهى أجسام أول ، ليست متكونة عن جسم آخر ؛ إذ بينا أنها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة ، وذلك محال فى حقها .

فإذن ثبت أن الأجسام الأول لا يكون بعضها سببا لوجود بعض — وفى نسخة « البعض » —

فإن قيل : فلمَ قلتم — وفى نسخة « ولمَ قلت » — : إن الجسم لا يصدر منه فعل ، إلا بعد الوصول إلى ما فيه الفعل ، بمماسته أو غيرها ؟

فيقال : برهانه : أن الجسم لو كان يفعل — وفى نسخة « لو فعل » — :

فإما أن يفعل بمجرد المادة .

أو بمجردة الصورة .

أو بالصورة مع توسط المادة .

وباطل أن يفعل بمجرد المادة ؛ لأن حقيقة المادة كونها قابلة للصورة ، وإن — وفى نسخة « فإن » — كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث إنها قابلة ، بل من وجه آخر ، فيكون فيها شيئان :

أحدهما : ما به القبول ، وباعتباره هو مادة .

والآخر : ما به الفعل ، وباعتباره هو صورة — وفى نسخة « الفعل وهو الصورة » — ؛ إذ لا نعنى بالصورة غيره ، وتكون — وفى نسخة « فتكون » — المادة فيها صورة ، ولا تكون مجردة .

وباطل أن يفعل بمجرد الصورة ؛ لأن مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها — وفى نسخة « بنفسه » — بل وجودها فى المادة .

وإن كان بتوسط المادة :

---

(١) كذا فى الأصلين ، وصوابها (سببا)

فإما أن تكون المادة واسطة حقيقية — وفى نسخة « حقيقة » — حتى تكون الصورة علة المادة ، والمادة علة الشىء ، فتكون الصورة علة العلة

وهذا يرجع إلى أن المادة من حيث إنها مادة قد فعلت وقد أبطلنا ذلك .

وإما أن يكون بتوسط المادة ، من حيث إنها بتوسطها يعمل الجسم إلى — وفى نسخة « يصل إلى » — الشىء ، حتى يؤثر فيه .

كما أن صورة النار بتوسط المادة ، تكون مرة ها هنا ، وتؤثر — وفى نسخة « فتؤثر » — فيما تلاقيه .

ومرة هناك ، فتؤثر فيما تلاقيه هناك — وفى نسخة بدون عبارة « فتؤثر فيما تلاقيه هناك » — وهذا يستدعى لا محالة شيئا يكون ها هنا أو هناك — وفى نسخة « وهناك » — حتى يؤثر فيه الجسم .

الدعوى السابعة : أن العقول المجردة ينبغى أن تكون كثيرة ، ولا يجوز أن تكون أقل — وفى نسخة « ينبغى أن لا تكون أقل » — من عدد الأجسام السماوية وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع ، وأنها ممكنة ، فيحتاج وجودها إلى علة .

والواحد لا يصدر منه إلا واحد ، فلا بد من عدد ، حتى يصدر عن كل واحد ، واحد .

وينبغى أن تختلف بالنوع حتى يصدر — وفى نسخة « يصير » — منها أنواع مختلفة .

كيف . . . ؟ وقد سبق أن الكثرة بالعدد ، لا تتصور فى نوع واحد ، إلا بكثرة المادة .

وما ليس فى المادة لو كثر — وفى نسخة « وليس فى المادة كثرة ، فلو كثر » — فلا يكثر إلا باختلاف النوع ، وهو اختصاص كل بفصل يباين به الآخر — وفى نسخة « وهو الاختصاص بفصل يباين به الآخر » —

ولا يكون بعارض ؛ إذ يستحيل أن يلزم الشىء عارض لا يجوز فى نوعه — وفى نسخة « لا يصدر من نوعه » —

فإذا لم تكن مادة لم تكن كثرة — وفى نسخة « كثيرة » — إلا بالنوع .

وهذه العقول ينبغى أن تكون هى المعشوق لنفوس السموات ، فيكون التفات كل واحدة إلى علتها ، وإلى طلب التشبه بها — وفى نسخة « به » — إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحدا . وإلا لكان الكل فى حركتها واحدا ، وليس كذلك ؛ فإنه بان فى الرياضيات أن حركتها مختلفة ، ولو كان المطلب واحدا لكان الطلب واحدا — وفى نسخة « معشوق الكل واحدا ، كان » — ، فيكون لكل واحد .

نفس تخصه ، تحركه بطريق المباشرة والفعل .

وعقل مجرد يخصه يحركه — وفى نسخة « يحرك » — بطريق العشق — وفى نسخة « الشوق » — .

وتكون النفوس هى الملائكة السماوية لاختصاصها بأجسامها .

وتلك العقول هى الملائكة المقربة لبراءتها — وفى نسخة « وتكون النفوس هى الملائكة المقربون لبراءتها » — من علائق المواد ، وقربها فى الصفات من رب العالمين — وفى نسخة « رب الأرباب » —

المقالة الخامسة

فى كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول

وكيفية ترتيب — وفى نسخة « ترتب » — الأسباب والمسببات
وكيفية ارتقائها إلى واحد هو — وفى نسخة « وهى » — مسبب الأسباب
وكأن هذه المقالة هى زبدة الإلهيات وحاصلها .
وهى المطلوب الأخير من جملتها بعد معرفة صفات الأول الحق
وأول إشكال فيه : أنه سبق أن الأول واحد من كل واحد .
وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد .

والموجودات كثيرة ، وليس يمكن أن يقال : إنها مرتبة بعضها بعد بعض — وفى نسخة « البعض » — ؛ فإن ذلك ليس يطرد فى جميع الأشياء .

نعم يمكن أن يقال : الأجسام السماوية قبل العناصر بالطبع .

والعناصر البسيطة قبل المركبات ، وليس يطرد—وفى نسخة « ولكن ليس يطرد »— هذا فى كل شىء . فالطبائع — وفى نسخة « فالطباع » — الأربع لا ترتيب فيها .

ولا ترتيب — وفى نسخة « ولا ترتب »— بين الفرس والإنسان، وبين النخل والكرم . وبين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة .

بل هى متساوية فى الوجود .

فكيف صدرت — وفى نسخة « صدر » — عن واحد ؟ وإن صدرت — فى نسخة « صدر » — عن مركب فيه كثرة ، فتلك الكثرة — وفى نسخة بدون عبارة « فتلك الكثرة » — من أين حصلت ؟

وبالآخرة لا بد — وفى نسخة « فلابد » — وأن تلتقى كثرة بواحد ، وهو محال
فالمخلص منه أن يقال : الأول صدر منه شىء واحد

يلزم ذلك الواحد ، لا — وفى نسخة « إلا » — من جهة الأول حكم آخر ، فيحصل بسببه فيه كثرة ، ويكون ذلك مبدأ لحصول — وفى نسخة « مبدأ حصول » —

كثرة ، متساوقة ثم مرتبة — وفى نسخة لحصول كثرة ثم مترتبة » — ثم تجتمع المساوقة — وفى نسخة « المساوية » — والمترتبة فى واحد .

فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة، كثرة . وبهذا تكثر الأمور. ولا يمكن كذلك .

وأما وجه تلك الكثرة ، فهو أن الأول هو الواحد الحق ؛ إذ وجوده وجود محض . وأنيته عين ماهيته ، وما عداه فهو ممكن .

وكل ممكن فوجوده غير ماهيته ، كما سبق ؛ لأن كل وجود ليس بواجب ، فهو عرض للماهية ، فلا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضا لها ، فيكون .

بحكم الماهية ممكن الوجود ،
وبقياس السبب واجب الوجود .

إذْ بان أن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بغيره — وفى نسخة « بسببه » — فيكون له حكمان — وفى نسخة « الحكمان » — :

الوجوبُ من وجه .
والإمكانُ من وجه .
وهو من وجه أنه — وفى نسخة « وهو من حيث إنه » — ممكن ، بالقوة .
ومن حيث إنه واجب ، بالفعل .
والإمكان له من ذاته .
والوجوب له من غيره .
ففيه تركب — وفى نسخة « ففيه كثرة » — من شىء يشبه المادة .
وآخر يشبه الصورة .
فالذى — وفى نسخة « والذى » — يشبه المادة هو الإمكان .
والذى يشبه الصورة ، هو الوجوب الذى له من غيره .

فإذن يصدر من الأول عقل مجرد ، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد وفى نسخة « إلا الوجود والوجود والفرد » — الواجب به .

فأما — وفى نسخة « أما » — الإمكان فله من ذاته ، لا من الأول ، بل يعرف ذاته ويعرف مبدأه ، وإن كان يعرف ذاته من مبدئه — وفى نسخة « بل

يعرف ذاته من مبدئه » — لأن وجوده منه . ولكن يختلف حكمه بذلك .

فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ، ثم لا يزال يكثر قليلا قليلا ، إلى أن ينتهى إلى آخر الموجودات .

وإذا لم يكن بد من كثرة ، ولم يمكن إلا على هذا الوجه ، وهى كثرة — وفى نسخة « كثيرة » — قليلة ، لم تكن الموجودات الأول فى غاية الكثرة ، بل على التدريج تتداعى — وفى نسخة « فتتداعى » — إلى الكثرة .

حتى توجد العقول ، والنفوس ، والأجسام ، والأعراض .

وهى أقسام الموجودات كلها .

فإن قيل : فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها ، وتركيبها ؟

قيل : هو أن يصدر من — وفى نسخة « عن » — الأول عقل مجرد ، فيه أثنينية كما سبق :

أحدهما : له من الأول .

والآخر : له من ذاته .

فيحصل منه ملك ، وفلك .

فالملك — وفى نسخة « وأعنى بالملك » — العقل المجرد .

وينبغى أن يحصل الأشرف — وفى نسخة بدون كلمة « الأشرف » — من الوصف الأشرف .

والعقل أشرف .

والوصف الذى له من الأول ، وهو الوجوب — وفى نسخة « الوجود » — أشرف .

فيحصل منه عقل ثانى — وفى نسخة « ثان » — باعتبار كونه واجبا .

والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذى له — وفى نسخة « الذى هو له » — كالمادة .

ويلزم من العقل الثانى ، العقل الثالث . وفلك البروج .

ومن العقل الثالث ، رابع ، وفلك زحل .

ومن الرابع خامس ، وفلك المشترى .

ومن الخامس سادس وفلك المريخ .

ومن السادس سابع ، وفلك الشمس .

ومن السابع ثامن ، وفلك الزهرة .

ومن الثامن ، تاسع ، وفلك عطارد .

ومن التاسع عاشر ، وفلك القمر .

وعند ذلك استوفت السماويات — وفى نسخة « السموات »— وجودها — وفى نسخة « السموات حصولها وجودها » —وحصلت الموجودات الشريفة . سوى الأول تسعة عشرة

عشرة عقول . وتسعة أفلاك .

وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر — وفى نسخة « بأكثر » — من هذا .

فإن كان أكثر ، فينبغى أن تزاد العقول — وفى نسخة بدون كلمة « العقول » — إلى استيفاء السموات — وفى نسخة « السمائيات » — كلها .

ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة .

ثم بعد ذلك يبتدئ وجود السفليات ، وهى العناصر الأربعة أولا ، ولا شك فى أنها مختلفة ؛ لأن أماكنها بالطبع مختلفة ؛ فيطلب بعضها الوسط ، وبعضها المحيط .

فكيف تتخذ طباعها ، وهى قابلة للكون — وفى نسخة « قابلة الكون والفساد » — كما سيأتى فى الطبيعيات ؟ فلا — وفى نسخة « ولا » — بد أن — وفى نسخة « وأن » — تكون لها مادة مشتركة ، .

ولأنه لا يتصور أن يكون جسم ،عن جسم لا يجوز— وفى نسخة «فلا يجوز»— أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ، ولأجل أن مادة الأربعة مشتركة ، لا يجوز أن يكون علة وجود مادتها — وفى نسخة « علة مادتها » — كثيرة .

ولأجل أن صورها مختلفة ، لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثرة مختلفة ، محصورة فى أربعة أشياء أو فى أربعة — وفى نسخة « وفى أربعة » — أنواع ؛ لأنها أربع صور .

ولا يجوز أن تكون الصورة وحدهاسببا لوجود المادة ؛ إذ لو كان— وفى نسخة « المادة لو كان » — كذلك ، للزم عدم المادة ، بعدم الصورة ، وليس كذلك ، بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى .

ولا يجوز أن لا يكون للصورة مدخل وحظ — وفى نسخة « حظ ومدخل » — فى وجود الهيولى ؛ إذ لو لم يكن لها مدخل ، لبقيت الهيولى وحدها . ببقاء علتها ، مع عدم الصورة ، وهذا محال .

فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور :

أحدها : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ، ولكن لا يكون به وحده ، بل بمشاركة الصورة .

كما أن القوة المحركة ، هى سبب وجود الحركة ، ولكن بشرط قوة قابلة فى المحل .

وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه ، ولكن بشرط قوة طبيعية فى الفاكهة ، قابلة للأثر ؛ فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق .

ولكن كونه — وفى نسخة « لكونه » — بالعقل يكون بمشاركة الصورة .

وتخصيص — وفى نسخة « وتخصص » — صورة دون صورة — لا يكون من ذلك المفارق ، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة ، وإلا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة ، دون أخرى .

وهذا لا يكون فى أول الأمر ، إلا من الأجسام — وفى نسخة « إلا الأجسام » — السماوية ؛ إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها ، استعدادات مختلفة .

فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق .

ولأجل — وفى نسخة « ومن أجل » — أن هذه الأجسام السماوية ، متفقة فى طبيعة كلية ، وهى التى — وفى نسخة « كلية التى » — تقتضى الحركة الدورية فى الكل ، فتفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ، من حيث أن لكل واحدمنها طبعا خاصا — وفى نسخة « طبع خاص » — يوجب لبعضها استعدادا خاصا ، لبعض الصور — وفى نسخة « الصورة » — ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق .

فإذن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلى المفارق .

وكونها محدودة الجهات ، من الأجسام السماوية .

واستعدادها أيضا يكون منها :

ويجوز أن يكون لبعضها أيضا من بعض استعداد للجزئيات — وفى نسخة « لبعضها أيضا من بعض ، أعنى الاستعداد للجزئيات » —

كما أن النار إذا لاقت — وفى نسخة « لاقى » — الهواء ، أفادته الاستعداد لقبول صورة النار — وفى نسخة « النارية » — فتفيض عليه من المفارق .

وفرق بين كونه مستعدا .

وبين كونه بالقوة .

إذ معنى القوة أنها تقبل — وفى نسخة « القوة ما تقبل » — الصورة ونقيضها ومعنى الاستعداد أن يترجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص ، فتكون القوة على وجود الشىء وعدمه بالسواء .

والاستعداد للوجود وحده ، بأن — وفى نسخة « فأن » — تصير إحدى القوتين أولى من الأخرى .

كما أن مادة الهواء قابلة لصورة — وفى نسخة « للصورة » — النارية ، والمائية بالسواء . ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى ، فتنقلب ماء ، لقبول — وفى نسخة « بقبول » — صورة المائية ، من المفارق ، عند استفادة الاستعداد من السبب المبرد .

ولمثل هذا كانت المادة — وفى نسخة « الصورة » — المجاورة للجسم المتحرك على الدوام ، أولى بصورة النارية—وفى نسخة « النار » — لمناسبة الحركة للحرارة .

والمادة التى هى أولى بالسكون ، كانت هى البعيدة منها — وفى نسخة « منه » — فعلى — وفى نسخة « فمن » — هذا الوجه يكون وجود هذه الأجسام القابلة للكون والفساد ، أعنى العناصر .

فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذى للهيولى ، بالإضافة إلى الصور كلها ،

ثم سبب استعدادها الخاص ، بالإضافة إلى الطبائع — وفى نسخة « بالإضافة الطبائع » — الأربعة .

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام أخر :

أولها : حوادث الجو من البخار ، والدخان ، والشهب وغيرها — وفى نسخة « وغيره » —

وثانيها : المعادن .

وثالثها : النبات .

ورابعها : الحيوان .

وآخر رتبتها الإنسان .

وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر .

فمن امتزاج صورة المائية ، والهوائية ، يحدث البخار .

ومن امتزاج النارية والترابية ، يحدث الدخان .

فيحصل بالاختلاط الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — حوادث الجو ،

ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من الأجسام السماوية ، فتستفيد — وفى نسخة « ويستفيد » — الاستعداد منها .

ثم تفيض الصور من واهب الصور .

فإذا حصل امتزاج أقوى من ذلك ، وأتم ، وانضاف إليه شروط ، حصل استعداد لصد الجواهر — وفى نسخة « الجوهر » — المعدنية ، فتفيض تلك الصور أيضا — فى نسخة بدون كلمة « أيضا » — من واهبها .

فإن — وفى نسخة « وإن » — كان الامتزاج أتم من ذلك ، حصل النبات .

فإن كان أتم حصل الحيوان .

وأتم الامتزاجات — وفى نسخة « بالمزاجات » — مزاج نطفة الإنسان ، الذى له استعداد لقبول صورة الإنسانية .

وسبب هذه الاستعدادات — وفى نسخة « هذه الاستعداد » — الحركات السماوية والأرضية ، واشتباكها .

وسبب الصور الجوهر المفارق .

فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات ، والمفارق مفيدا — وفى نسخة

« مفيد » — للصور ، حتى يتم بهما دوام الوجود .

وليست هذه الامتزاجات بالاتفاق ، بل أسبابها متسقة على نظام ، وهى الحركات السماوية .

فلذلك ترى بعض الأشياء باقية بأعيانها ، وهى الكواكب .

وبعضها لا يمكن بقاء عينها ، كالنبات والحيوان ، فدبر لبقائها بقاء نوعها ، وذلك تارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد بسبب سماوى مخصوص .

وتارة يكون بالولادة ، وهو الأغلب ؛ إذ خلق فى كل نوع قوة تنتزع منه جزأ يشبهه بالقوة ، فيكون سببا لوجود مثله منه .

فهذا سبب حدوث هذه الحوادث .

ولا حادث إلا فى مقعر فلك القمر .

فأما الأجسام السماوية ؛ فإنها ثابتة على حالة واحدة ، فى ذواتها وأعراضها ، إلا فيما هو أخس أعراضها ، وهو الوضع والإضافة ؛ إذ بحركاتها المتقابلة يحصل التثليث بين الكواكب ، والتسديس ، والمقارنة ، والمقابلة ، والتربيع ، واختلاف — وفى نسخة « والتربيع اختلاف » — مطارح الشعاع — وفى نسخة « ومطارح الشعاع » — وأنواع من الامتزاجات تذكر فى علم النجوم ، وليس فى قوة البشر استيفاء جميعها ،

فتكون تلك سببا لاختلاف هذه الامتزاجات ، والاستعدادات ؛ لاستفادة الصور من واهب — وفى نسخة « الصور وواهب » — الصور الذى لا يبخل بالإفادة .

وإنما لا تحصل الصور منه ، فيما لا تحصل ، لقصور فى القابل ، لا لبخل — وفى نسخة « لا لمنع » — من جهته .

فإذا اختلفت — وفى نسخة « اختلف » — تلك المناسبات السماوية بالنوع ، حصلت استعدادات مختلفة بالنوع ، وفاضت صور — وفى نسخة « صورة » — مختلفة ، كصورة الإنسان والفرس والنبات — وفى نسخة « الفرس والإنسان والنبات » — فإن المادة القابلة لصورة الفرس لا تقبل صورة الإنسان البتة ؛ ولذلك لم يلد فرس إنسانا قط .

وإذا تفاوتت فى القوة مع اتحاد النوع ، أو جبت — فى نسخة « أوجب » — تفاوتا فى صفة الاستعداد ، فتتفاوت صورة النوع الواحد ، فى الكمال والنقصان .

فما من حيوان ناقص بعضو ، أو صفة ، إلا ونقصانه لسبب فى رحم أمه ، أو فى وقت التربية ، أو فى أمر — وفى نسخة « أو فى شىء» — من الأمور المتعلقة به . ويكون ذلك السبب بسبب — وفى نسخة « ويكون ذلك بسبب » — آخر ، وكذلك بسببه ، ولا يتسلسل إلى غير نهاية .

وترتقى — وفى نسخة « فترتقى » — بالآخرة إلى الحركات السماوية ،

فحصل من هذا أن الخير فائض على الكل ، من المبدأ الأول بواسطة الملائكة ، حتى وجد كل ما كان فى الإمكان وجوده ، على أحسن الوجوه وأكملها ،

فكل — وفى نسخة « وكل » — ماهو موجود ، فوجوده كما ينبغى ، ولا يمكن أن يكون أتم منه .

والمادة التى منها الذباب ، لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب ، لفاضت — وفى نسخة « أفاضت » — من واجبها ؛ إذ لا بخل ثمت ، ولا منع ؛ وإنما هو فياض بالطبع [1] ، كما يفيض النور من الشمس على الهواء والأرض ، والمرآة ، والماء ، فيختلف أثره ، حتى لا يظهر فى الهواء ، ويظهر على الأرض ، ولا ينعكس منه [2] الشعاع ، ويظهر فى المرآة والماء ، وينعكس الإشراق ، لا لتفاوت جاء من ناحية الشمس ، بل لاختلاف استعداد المواد .

وينبغى أن يعلم أن الذباب ، خير من مادة الذباب لو تركت كذلك ، ولولا أنه كذلك لما وجد .

* * *

فإن قيل : نرى — وفى نسخة « فنرى » — الدنيا طافحة بالشرور ، والآفات ، والفواحش ، كالصواعق ، والزلازل ، والطوفانات .

وكالسباع وغيرها ،

(١) انظر تهافت الفلاسفة فى المسألة الأولى فى تفسير معنى قدم العالم عند الفلاسفة .

(٢) الضمير عائد على الأرض .

وكذا فى نفوس الآدميين ، من الشهوة والغضب ، وغيرهما ،

فكيف صدر الشر من الأول ؟ أبقدر ؟ أم بغير قدر ؟

فإن لم يكن بقدر ، فقد خرج عن قدرة الأول ، ومشيئته — وفى نسخة « ونسبته » — شىء ، فهو من ماذا ؟ — وفى نسخة « فهو مماذا ؟ » —

وإن كان بقدر ، فكيف قدر الشر ، وهو خير محض ، لا يفيض منه إلا الخير ؟

فيقال : لا ينكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر .

أما الخير فيطلق على وجهين :

أحدهما : أن يكون خيراً فى نفسه . ومعناه أن يكون الشىء موجوداً ، ويوجد معه كماله ، وإذا كان الخير هذا ، فالشر فى مقابلته ، عدم الشىء ، أو عدم كماله .

فالشر لا ذات له .

ولكن الوجود هو خير محض .

والعدم شر محض — وفى نسخة بدون كلمة « محض » —

وسبب الشر هو الذى يهلك الشىء ، أو يهلك كمالا من كمالاته ، فيكون شراً بالإضافة إلى ما أهلكه .

والآخر : أن الخير قد يراد به — وفى نسخة « أن يكون الخير قد يراد به » — من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها .

والأول خير محض بهذا المعنى ،

إلا أن الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام :

الأول : ما هو خير محض لا يتصور أن يصدر منه شر .

والثانى : ما هو شر محض ، لا يمكن أن يكون منه خير .

والثالث : ما يوجد منه الخير والشر ، ولكن الخير ليس بأغلب

والرابع : ما يكون الخير منه أغلب — وفى نسخة « ما يكون منه الخير أغلب» —

أما الأول : فقد فاض من الأول ، وهى الملائكة ، فإنها أسباب للخيرات ، لا يكون منها شر .

وأما الثانى : — وفى نسخة « والثانى » — لم يوجد منه ، وهو ما لا يتصور أن يكون فيه خير ، بل هو شر محض .

وأما الثالث : فهو الذى غلب — وفى نسخة « الغالب » — فيه الشر ، فحقه أن لا يوجد أيضاً ؛ إذ احتمال الشر الكثير ؛ لأجل الخير القليل ، شر وليس بخير .

وأما الرابع : — وفى نسخة « وأما القسم الرابع » — فينبغى أن يوجد ، وذلك مثل النار مثلا ؛ فإن فيها قواماً عظيماً للعالم ؛ إذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم ، وعظم الشر فى اختلاله .

ولو خلق لكان لا محالة يحترق ثوب الفقير ، لو انتهى إليه بمصادمات الأسباب .

وكذلك المطر إن لم يخلق ، بطلت الزراعة وخرب العالم . ولو خلق فلا بد أن يخرب سطح بيت العجوز إذا نزل عليه

وليس يمكن خلق مطر يميز فى نزوله بين موضع وموضع ، فلا يقع على السطوح ، ويقع فى الزرع الذى فى جواره ؛ فإن هذا فعل من مختار .

وصورة الماء بمجردها ، من غير امتزاج لا تقبل صورة الحياة — وفى نسخة « وصورة الماء بمجردها لا تقبل صورة الخيرية من غير امتزاج لا تقبل صورة الخيرة » — ولو مزج بغيره وجعل حيواناً ، لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكمالها — وفى نسخة « لكماله » — كما لم يحصل من هذه الحيوانات .

فالمفيد للخير بين أن يخلق المطر لخير العالم — وفى نسخة « العام » — ولا يعبأ بالشر النادر الذى يتولد منه ، ويلزم بالضرورة منه — وفى نسخة « ويلزمه بالضرورة » —

وبين أن لا يخلق المطر ليصير الشر عاماً

وإذا قوبل هذا بذلك ، علم قطعاً أن الخير فى أن يخلق ، ومن هذا خلق زحل ، والمريخ ، والنار ، والماء ، والشهوة ، والغضب ،

فإن هذه أمور لو لم تكن ، لبطل بسبب فقدها خير كثير ، ولا يمكن خلقها إلا ويلزم منها شر قليل .

وعلم أن ذلك مما يلزم منه ، مرضى به ، فالخير مقضى به بالذات ، والشر مقضى به بالعرض . وكل بقدر .

فإن قيل : كان ينبغى أن يخلق بحيث يكون خيراً محضاً .

فيقال : معنى هذا السؤال أنه كان ينبغى أن لا يخلق هذا القسم ؛ لأن القسم الذى هو خير محض ، فقد وجد ، وبقى فى الإمكان ما لا يتمحض خيره ، ولكن يكثر خيره ويقل شره ، فكان — وفى نسخة « وكان » — الخير فى وجوده لا فى عدمه .

فلو لم يكن كذلك ، لم يكن هذا القسم .

فمعنى هذا السؤال أن النار ينبغى أن تخلق بحيث لا تكون ناراً ، وزحل — وفى نسخة « أو زحل » — بحيث لا يكون زحلا ، وهو محال .

فإن قيل : فلم قلتم — وفى نسخة « قلت » — : إن الشر قليل ،

قيل : — وفى نسخة « قلنا » — لأن الشر عبارة عن الهلاك والنقصان ، ومعناه عدم ذات ، أو عدم صفة ذات هو كمال بالذات . وهذا يستحيل فى حق الملك والفلك كما سبق . ولا يوجد هذا إلا من حيث توجد الصور المتضادة ، وهى العناصر ؛ إذ يعدم بعض الصور بعضاً ، لتضادها لا محالة ، فلا يكون ذلك إلا فى الأرض ،

ولو كان الشر عاماً فى كل الأرض ، لكان الأرض كلها قليلة — وفى نسخة « لكان قليلا ، إذ كل الأرض قليلا » — بالإضافة إلى الوجود .

فكيف . . . ؟ والسلامة غالبة — وفى نسخة « عادية » — وإنما توجد هذه الشرور ، فى حق الحيوانات ، وهى أقل ما فى الأرض ، ثم لا يوجد إلا فى أقل الحيوانات ؛ إذ أكثرها يسلم — وفى نسخة « ليسلم » — والذى لا يسلم فإنه فى أكثر أحواله — وفى نسخة « أحوالها » — يسلم — وفى نسخة « ليسلم » — وإنما يتغير فى بعض الأحوال ، أو فى بعض الصفات لا فى الكل .

فلا يخفى أنه نادر بالإضافة إلى الخير .

وعلى الجملة ، فكل هذا لا يرجع ، إلا إلى فساد أحوال الذات ، والخوف من عدم الذوات ، حيث يتصور الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات .

فالشر هو عدم . وإدراك العدم هو الألم — وفى نسخة « العدم الألم » — والخير هو الكمال ، وإدراكه هو اللذة .

* * *

فقد اتضح

كيفية صدور هذه الموجودات من الأول ،

وكيفية ترتبها — وفى نسخة « ترتيبها » —

وكيفية دخول الشر فيها .

وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر . وإنما منع من ذكر سر القدر ؛ لأنه يوهم عند العوام عجزاً .

فإن الصواب فى أن يلقى إليهم : أن الأول قادر على كل شىء ؛ ليوجب ذلك تعظيماً فى صدورهم .

فلو فصل وقيل : لا ، بل هو قادر على كل شىء ممكن — وفى نسخة « كل ممكن » —

وقسمت الأمور

إلى ممكنة

وغير ممكنة .

وقيل : إن خلق النار بحيث يطبخ به — وفى نسخة « إن خلق النار هى بصفة النار ، بحيث يطبخ به » — الطبيخ ، ويذاب به الجواهر ، ولكنه لا يحرق حطب الفقير ، إذا وقع فى داره ، غير ممكن ، لظنوا أن ذلك عجز ، بل لو قيل لبعضهم : إنه لا يقدر على خلق مثل نفسه ، ولا على الجمع بين السواد والبياض ، لظن أن ذلك عجز .

فهذا هو سر القدر ، على ما قيل ، والله أعلم بالصواب

* * *

انتهى قسم الإلهيات ويليه قسم الطبيعيات

الفن الثالث

الطبيعيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الثالث

فى الطبيعيات*

قد — وفى نسخة « وقد » — ذكرنا أن الموجود ينقسم إلى جوهر وعرض .

والعرض ينقسم :

إلى ما يفهم من غير إضافة إلى الغير ، كالكمية ، والكيفية.

وإلى ما لا يفهم إلا بالإضافة — وفى نسخة « وإلى ما يفهم بالإضافة » — وهو متفرع على الجوهر ، والكيفية ، والكمية .

وأن العلم بالجوهر والعرض ، وأحكام الوجود ، من الإلهيات .

وأن التقسيم ينزل منه إلى الكمية التى هى موضوع الرياضيات

وإلى ما يتعلق بالمواد تعلقاً لا يقبل التجريد ، عنها — وفى نسخة « عنه » — فى الوهم والوجود . وهو موضوع نظر — وفى نسخة « لنظر » — الطبيعيات ؛ فإنه يرجع إلى النظر فى جسم العالم من حيث وقوعه فى التغير والحركة والسكون .

فينحصر مقصوده فى أربع مقالات :

واحدة : فيما يلحق سائر الأجسام ، وهى أعم أمورها ، كالصورة ، والهيولى ، والحركة ، والمكان

والثانية : فيما هو أخص منه — وفى نسخة « والثانية : أخص منه » — وهو نظر فى حكم البسيط من الأجسام .

والثالثة : النظر فى المركبات ، والممتزجات .

والرابعة : النظر فى النفس النباتى ، الحيوانى — وفى نسخة « والحيوان » — والإنسانى ؛ وبها يتم الغرض .

---

* فى نسخة « البسملة » بعد قوله (الفن الثالث فى الطبيعيات)

المقالة الأولى

فى ما يعم سائر الأجسام

وهى أربعة : الصورة ، والهيولى ، إذ لا ينفك عنهما جسم — وقد ذكرناهما — والحركة ، والمكان .

فلابد — وفى نسخة « ولابد » — الآن من ذكرهما .

القول فى الحركة

ولا بد من بيان حقيقتها ، وبيان أقسامها :

أما — وفى نسخة « فأما » — الحقيقة : فالمشهور أن الحركة تطلق على الانتقال من مكان إلى مكان فقط ، ولكن صارت — وفى نسخة « صار » — باصطلاح القوم عبارة عن معنى أعم منه ، وهو السلوك من صفة إلى صفة أخرى تصيراً — وفى نسخة « تغيرا » — إليه على التدريج .

وبيانه : أن كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم — وفى نسخة « منقسم » — :

إلى ما يصير بالفعل دفعة واحدة ، كالأبيض يسود دفعة ، وكالمظلم يستنير دفعة ، استنارة مستقرة واقفة لا تزيد .

وإلى ما يصير بالفعل تدريجاً ، فيكون له بين القوة المحضة ، وبين الفعل المحض سلوك . ويتدرج فى الخروج من القوة إلى الفعل .

ولا — وفى نسخة « لا » — يكون هو محض القوة ؛ لأنه ابتدأ فى الخروج منها .

ولا محض الفعل ؛ فإنه لم ينته بعد إلى الحد الذى هو المقصود ، وإليه التوجه ، كالمظلم مثلا وقت الصبح يستنير تدريجاً .

فلا يكون نيراً — وفى نسخة « النور » — بالقوة المحضة ، إذا ابتدأ بالوجود .

ولا — وفى نسخة « فلا » — يكون بالفعل المحض ؛ لأن الحد الذى هو المقصود — وفى نسخة « من المقصود » — بالحصول لم يحصل .

وكذلك إذا ابتدأ الجسم بالاسوداد ، مفارقاً للبياض ، فما دام سالكاً بين السواد والبياض — وفى نسخة « بين البياض والسواد » — يسمى متحركاً ، أى يتغير — وفى نسخة « أى متغيراً » — على التدريج .

والانتقال من حال إلى حال ، إنما يقع فى المقولات العشر لا محالة .

قسمة أولى للحركة

— وفى نسخة بدون عبارة « قسمة أولى للحركة » —

ولا تقع الحركة من جملتها إلا فى أربعة — وفى نسخة « أربع » — :

الحركة المكانية .

والانتقال فى الكمية .

وفى الوضع .

وفى الكيفية .

أما المكان فلا يتصور فيه — وفى نسخة « منه » — الانتقال دفعة ؛ إذ المكان قابل للانقسام ، والجسم كذلك . فإنما يفارق مكانه جزأ بعد جزء ، ويتقدم البعض منه على البعض .

لا يتصور إلا كذلك .

فى الكون فى المكان حركة ، وكذا فى الوضع ، وهو الانتقال من الجلوس إلى الاضطجاع .

وكذا الانتقال من الكمية ، بأن يكبر الشىء أو يصغر ،

وكأن كل واحدة — وفى نسخة « واحد » — من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانية .

وأما الكيفية فيجوز فيها — وفى نسخة « فيه » — الانتقال دفعة ، كما لو اسود دفعة ، ويجوز فيه الحركة ، وذلك بأن يسود تدريجاً .

وأما الانتقال فى الجوهر ، فلا يتصور فيه الحركة ، فالماء يستحيل هواء دفعة ، والنطفة يستحيل إنساناً دفعة .

وبرهانه : أنه إذا ابتدأ بالتغير — وفى نسخة«فى التغير » — فلا يخلو :

إما أن يبقى النوع الذى كان .

أو لم يبق

فإن بقى فهو بعد غير زائل — وفى نسخة « مزايل » — عما كان عليه ؛ إذ هو إنسان مثلا . ولا يتصور تفاوت فى الجوهر ، فلا يكون إنسان أشد إنسانية[1] من آخر ، بخلاف السواد .

---

(١) قد يبدو أن فى هذا الكلام غموضاً ؛ فإن الإنسان هو : الحيوان الناطق ، وإذا لم يتصور التفاوت فى الحيوانية ، باعتبارها جواهرا ، فقد يتصور فى الناطقية ؛ لأنها التفكير ، والتفكير قابل للتفاوت ، بل التفاوت واقع بالفعل ، فى الناس الذكى ، والغبى ، ومن هو بينهما .

ولكن الواقع أن الفصل المميز للحيوان ، والمكمل لحقيقة الإنسان ، ليس هو النطق بمعنى التفكير ، ولكن هو الجوهر الناطق . فالإنسان — عند من يرى أنه حيوان ناطق — مركب من جوهرين :

أحدهما : هو الحيوان : أعنى الجسم النامى ، الحساس ، المتحرك بالإرادة .

والثانى : هو الجوهر المجرد عن المادة ، ومن طبع الجوهر المجرد عن المادة — عند من يقول به — أنه عاقل ، عالم ، مفكر .

وكما أن تعطل الحساسية فى الحيوان لمرض ، أو خدر ، لا يخرجه عن كونه حيواناً ؛ لأنه لا يزال حساساً بالقوة ، أى قابلا للحس ، لو زال المانع .

فأيضاً لو تعطل التفكير لمانع ؛ فإن ذلك لا يخرج الإنسان عن كونه إنساناً ؛ لأنه لا يزال مفكراً بالقوة ، أى قابلا للتفكير لو زال المانع :

ومن حيث إن (الناطق) — فى قولنا : الإنسان حيوان ناطق — إنما يعنى جوهراً مجرداً من شأنه التفكير ، وليس يعنى مجرد التفكير ، كما يوهمه اعتباره وصفاً للحيوان ؛ فإنه يصبح كالحيوان — من حيث

وإن زال النوع بالكلية ، فهو زائل بالكلية .

فإذن الجوهرية تغيرت عن النوعية — وفى نسخة « تغيرت بها عن النوعية » — والاستحالة من النوع مزيلة للنوع .

فإن كان النوع باقياً ، كانت الاستحالة فى العرض ، لا فى الفصل والجنس ، أعنى أنه لا فى الحدوالحقيقة .

والحركة المستديرة حركة فى الوضع لا فى المكان ؛ لأنه — وفى نسخة « لأنها » — لا يفارق المكان ، بل يدور فى المكان نفسه — وفى نسخة « بل تدر فى مكان نفسها » —

أنه جوهر مثله ، وإن كان الحيوان جوهراً مادياً ، والناطق جوهراً مجرداً — غير قابل للتفاوت .

فإذن الإنسانية — من حيث إنها مركبة من جواهر — هى غير قابلة للتفاوت .

ولعله قد ظهر من هذا التحليل أن التعبير الصحيح فى تعريف الإنسان هو : حيوان وناطق ، بالعطف ؛ لأن ترك العطف يوهم أن الناطق صفة للحيوان ، وعلى هذا الاعتبار يكون هناك جوهر واحد ، هو جوهر الحيوان الموصوف بأنه ناطق ، كما فى قولنا : رأيت شوقياً الشاعر ؛ فإن شوقياً جوهر ، والشاعر ليس جوهرا آخر ، ولكنه وصف قائم به ، وليس الحال كذلك فى قولنا : الإنسان حيوان ناطق ؛ فإنه ليس هناك جوهر واحد هو الحيوان ، موصوف بأنه مفكر . بل هنالك جوهر هو الحيوان الذى يتحلل بالموت ، وجوهر آخر مجرد هو الذى يبقى بعد الموت. ومن مجموعهما يتكون ما يسمى بالإنسان . وإن الجوهر المجرد هو فى نظر الفلاسفة ، أهم عنصرى الإنسان ؛ لأنه الذى يبقى بعد الموت ، وهو الذى يبعث وحده ، بناء على قولهم بالبعث الروحانى فقط .

وإذن فلا يعقل أن تكون كلمة (الناطق) فى تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، دالة على مجرد وصف قائم بجوهر الحيوان . وإلا للزم من فناء صورة الحيوانية وتحلل مادتها إلى غير رجعة كما يقول الفلاسفة المسلمون ، زوال الإنسان إلى غير رجعة ، مع أنهم يقولون : إنه رغم تحلل جسم الإنسان بالموت إلى غير رجعة ، فالإنسان باق فى عنصره الناطق المفكر بقاء سرمدياً ؛ لأنه يستحيل فناء المجردات عندهم .

فظهر من هذا أمران :

أولهما : عدم التفاوت فى الإنسانية ، ما دامت مركبة من جواهر — هى الحيوان أى الجوهر المادى — والناطق — أى الجوهر المجرد عن المادة — إذ الجواهر لا تقبل التفاوت .

الثانى : أن كلمة (الناطق) فى تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ليست تعنى وصفاً للحيوانية ، ولكنها تعنى الدلالة على جوهر مجرد عن المادة مخالف لطبيعة الجوهر المادى الذى تكون منه الحيوان ، ومن اجتماعهما على طريقة يصرح الفلاسفة أنفسهم بأن الله وحده هو الذى يعلم حقيقتها ، يتكون ما يسمى بالإنسان ، وهو هذا الإنسان الذى نراه يذهب ويجىء ، وإن كان فى الحياة الآخرة عندهم سيتخلص من أحد عنصريه ، وهو العنصر الحيوانى المادى . وإن كان اعتبار هذا العنصر المادى جزأ ، من الإنسان ، مع ادعاء أن الإنسان سيتخلى عنه فى الحياة الآخرة ، أمراً غير منطقى .

والسماء الأقصى ليس له مكان كما سيأتى ، وهى متحركة — وفى نسخة « وهو متحرك » —

وأما الكمية : فيتصور فيها حركتان :

إحداهما : بالغذاء ، وذلك بالنمو — وفى نسخة « وهو النمو » — والذبول .

والأخرى بغير غذاء ، وهو التخلخل والتكاثف .

والنمو بالغذاء ، هو أن يستمد الجسم المغتذى من جسم آخر قريب منه ، بالقوة ، فيتشبه به بالفعل ، وينمو به الجسم إلى تمام النشوء .

والذبول هو أن ينقص الجسم ، لا بسبب تخلخل أجزائه ، بل بسبب فقد غذاء — وفى نسخة « أجزائه وفقد غذاء » — يسد مسد ما يتحلل — وفى نسخة « يحلل » — منه .

وإنما يحتاج إلى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شىء بسبب احتفاف — وفى نسخة « احتطاف » — الهواء المحيط به ، لرطوبته ، وبسبب إذابة الحرارة الغريزية إياه ، فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل — وفى نسخة « تحلل » — منه دائماً .

وأما التخلخل — وفى نسخة « التخلل » — فهو — وفى نسخة « وهو » — أن يتحرك الجسم إلى الزيادة ، من غير مدد من خارج ، ولكن يكبر — وفى نسخة « سيكثر » — فى نفسه، من غير أن يقبل شيئاً من خارج، بأن — وفى نسخة « بل» — يقبل مقدارا أكثر من مقداره الأول ، كالماء يسخن فيكبر ، وإذا — وفى نسخة « فإذا » — سد رأس الإناء لم يتسع له ، فينكسر .

وكالطعام فى البطن ينتفخ ، ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخاً .

* * *

وإذا بان أن الهيولى ليس لها مقدار بذاتها ، وأن — وفى نسخة « وإنما » — المقدار عرض لها ، لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض ، حتى يتعين لها قبول مقدار مخصوص ، بل لا يستحيل أن يقبل أقل أو أكثر ، وإن لم يكن ذلك جزافاً ، وكيف كان ، ولكن إلى حد معلوم .

وأما التكاثف ، فهو حركة إلى النقصان ، لقبول مقدار — وفى نسخة « المقدار » — أصغر من غير إبانة شىء منه — وفى نسخة « من غير إبانة منه » — كالماء إذا جمد صار أصغر .

قسمة ثانية

للحركة باعتبار سببها

الحركة تنقسم :

إلى ما هو بالعرض .

أو بالقسر .

أو بالطبع .

فالذى — وفى نسخة « فالتى » — بالعرض هو أن يكون الجسم ، فى جسم آخر ، فيتحرك الجسم المحيط ، ويحصل فى الجسم المحاط به حركة — وفى نسخة « المحاط حركة » — بمعنى أنه ينتقل من مكانه — وفى نسخة « ينتقل مكانه » — العام دون الخاص ، كالكوز الذى فيه ماء — وفى نسخة « الماء » — إذا نقل ؛ فإن الماء فى مكانه الخاص، وهو الكوز لم ينقل — وفى نسخة « لم ينتقل » —

ولكن لما انتقل الكوز ، من بيت إلى بيت ، صار الماء أيضاً منتقلا — وفى نسخة « الماء منتقلا » — من بيت إلى بيت والمكان — وفى نسخة « منتقلا من البيت والمكان » — الخاص للماء هو الكوز ، دون البيت .

فحركة الماء بالحقيقة ، هو أن يخرج من الكوز .

* * *

وأما القسرى : فهو أن يترك — وفى نسخة « يتبدل » — مكانه الخاص ، ولكن بسبب خارج من ذاته ، كانتقال السهم بالقوس ، وانتقال الشىء بما يجذبه ، أو يدفعه ، كما ينتقل الحجر إلى فوق ، إذا رمى إلى فوق .

وأما الطبيعى : فهو أن يكون له من ذاته ، كحركة الحجر إلى أسفل ؛ والنار إلى فوق ، وكتبرد الماء طبعاً ، إذا سخن قسراً .

وهذا لأن الجسم إذا تحرك ، فلا بد له من سبب .

وسببه إن كان خارجاً من ذاته ، يسمى — وفى نسخة « سمى » — قسراً .

وإن لم يكن خارجاً من ذاته ، يسمى — وفى نسخة « سمى » — طبعاً . ولاشك أنه — وفى نسخة « فى أنه » — لا يتحرك من ذاته ؛ لكونه جسما ؛ إذ لو كان كذلك ، لكان متحركاً دائماً ، ولكان لكل جسم على وجه واحد ؛ بل لمعنى يزيد عليه ، يسمى ذلك المعنى (طبيعة) .

ثم ينقسم :

إلى ما يكون بغير إرادة ، كحركة الحجر إلى أسفل ، فيختص — وفى نسخة « فيخص » — باسم الطبع ، إن اتحد نوعه .

وإن تحرك إلى جهات مختلفة ، يسمى نفساً نباتيا ، كحركة النبات :

وإن كان مع إرادة ، وكان فى جهات — وفى نسخة « إرادة فى جهات » — مختلفة ، يسمى نفساً حيوانياً — وفى نسخة « سمى حيوانياً » —

وإن كانت الجهة متحدة ، كحركة الفلك ، يسمى نفساً ملكياً ، أو فلكياً .

فإن قيل : فلم قلت — وفى نسخة « قلتم » — بأن حركة الحجر والنار طبيعى ، فلعل الحجر يدفعه الهواء إلى أسفل ، أو تجذبه الأرض إلى نفسها — وفى نسخة « إلى نفسه » — والزق المملوء من هواء — وفى نسخة « المملوء هواء » — فى الماء ، إنما يصعد ؛ لأن الهواء يجذبه ، أو لأن الماء يدفعه .

قيل : — وفى نسخة «فيقال » — برهان بطلان ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — أنه لو كان كذلك ، لكان الصغير أسرع حركة من الكبير ؛ فإن جذب الصغير ودفعه ، أيسر .

والأمر بالضد من هذا ، فدل أنه من ذاته ، وإلا لما اشتد لكبر — وفى نسخة « بكبر » — ذاته ، وضعف بصغر ذاته .

قسمة ثالثة

للحركة

— وفى نسخة بدون عبارة « للحركة » —

الحركة تنقسم :

إلى مستديرة ، كحركة الأفلاك .

وإلى مستقيمة ، كحركة العناصر :

والمستقيمة تنقسم :

إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط ، ويسمى خفة .

وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى ثقلا :

وكل واحد ينقسم :

إلى ما هو إلى الغاية ، كحركة النار إلى المحيط ، والأرض إلى المركز .

وإلى ما هو دونه ، كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه ، وكحركة الماء من الهواء ، إلى ما فوق الأرض .

* * *

فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات :

حركة على الوسط : وهى الدورية .

وحركة عن الوسط .

وحركة إلى الوسط .

القول فى المكان

القول فى المكان طويل ، ووجيزه أن له بالاتفاق أربع خواص :

أحدها[1] : أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر ، ويستقر الساكن فى أحدهما .

والثانى : أن الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان ، فلا يدخل الخل فى الكوز ، ما لم يخرج الماء ، ولا يدخل الماء ، ما لم يخرج الهواء .

والثالث : أن فوق وتحت — وفى نسخة « أن فوق وأن تحت » — إنما يكونان — وفى نسخة « يكون » — فى المكان لا غير .

والرابع : أن الجسم يقال : إنه فيه . فبهذا غلط من ظن أن المكان هو الهيولى ؛ لكون الهيولى قابلا لشىء بعد شىء ، كما أن المكان كذلك .

وهو خطأ ؛ لأن الهيولى ، هو قابل للصورة .

والمكان عبارة عما يقبل الجسم ، لا الصورة .

وظن فريق أنه الصورة ؛ لأن الجسم يكون فى صورة غير مفارقة — وفى نسخة « مفارق » — له

وهو غلط ؛ لأن الصورة لا تفارق عند الحركة ، وكذا الهيولى ، والمكان يفارق بالحركة .

* * *

وقال فريق : مكان الجسم ، هو مقدار البعد الذى بين طرفى الجسم ، فمكان الماء ، هو الذى بين طرفى مقعر الكوز ، وهو الذى يشغله الماء .

ثم اختلف هؤلاء :

فقال فريق : يستحيل تقدير هذا البعد خالياً ، بل لا يكون إلا ملاء.

(١) كذا فى الأصلين .

وقال أصحاب الخلاء : يجوز أن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه ، فاثبتوا خلاء وراء سطح العالم لا نهاية له[1] ، وأثبتوا فى داخل العالم خلاء أيضاً ،

ولابد من إبطال تقدير إمكان الخلاء — وفى نسخة « ولابد من إبطال تقديم الخلاء » —

* * *

أما المذهب الأول : وهو أن المكان هو البعد ، فإنما يستقيم لو فهم أن بين طرفى الكوز بعداً ، يستوى — وفى نسخة « استوى » — بعد الماء الذى فيه ، أو الهواء . فعند ذلك يكون مكاناً للماء ، أو الهواء . وذلك ليس بمعلوم ؛ فإن المشاهدة ليست تدل ، إلا على بعد الجسم الذى فى الكوز .

فأما بعد آخر مداخل له ، فلا .

فإن قيل : لو قدرنا خروج الماء ، من غير دخول الهواء ، لبقى البعد بين الطرفين — وفى نسخة « طرفين » —

فهذا ليس بحجة ، وإن كان صادقاً ؛ لأنه بناء على محال ٣٤٢ ؛ إذ يستحيل أن يخرج الماء ، من غير دخول الهواء .

والصادق إذا ابتنى على محال ، لم يكن صادقاً ، دون ذلك المحال ؛ فإنك لو قلت : الخمسة لو انقسمت بمتساويين ، لكان زوجاً ، فهو صادق ، ولكن لا يجوز أن يتوصل به إلى أنه زوج .

فكذلك لو خلا الكوز ، لكان فيه بعد ، ولكن المقدم محال ، فالتالى لا يلزم منه[2] .

فهذا من حيث المطابقة ليفهم ما قالوه .

* * *

(١) هذا يعنى عدم نهاية البعد .

(٢) التعبير بـ (لا يلزم منه) غير دقيق ؛ لأنه ما دام هناك ارتباط عقلى صحيح بين المقدم والتالى ، لا يصح أن يقال : إن التالى لا يلزم من المقدم ؛ لأن اللزوم حاصل بمعنى أنه لو وقع المقدم ، لوقع التالى .

والأولى أن يقول فى التعبير ، (فالتالى لا يحصل ولا يقع) أى لأن وقوعه وحصوله موقوف على وقوع المقدم ، والمقدم محال ، والموقوف وقوعه على وقوع المحال ، يكون محال الوقوع . ولكن رغم استحالة وقوعه ، فهو لازم للمقدم ، واستحالة الوقوع لا تبرر نفى التلازم .

وأما — وفى نسخة « أما »— البرهان على استحالته : فهو أن بُعد الجسم بين طرفى الكوز معلوم ؛ فإن فرض بُعد آخر ، فقد دخل فى بعد الجسم . والأبعاد يستحيل تداخلها ، بدليل أن الأجسام لا تتداخل .

وليس ذلك لكونها جوهراً ؛ لأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه ، فهو جوهر ، ومع هذا دخل فى الجسم .

ولا لكونه بارداً أو حارًّا ، أو غيره من الأعراض ؛ إذ لو كان كذلك ، لجاز التداخل عند عدم تلك الصفة ، فلا سبب له ، إلا أنه ذو بعد ، والأبعاد لا تتداخل .

ومعناه أن ما بين طرفى الصندوق مثلا ذراع من الهواء . وهذا الجسم أيضاً ذراع ، فلو دخل فيه دون خروج الهواء ، لكان قد صار الذراعان — وفى نسخة « ذراعان » — ذراعاً واحداً ، مع وجود الجسمين المذروعين ، ويستحل أن يصير ذراعان ذراعاً واحداً ، وكما يستحيل — وفى نسخة « الذراعان ذراعاً واحداً ، وكما يستحيل » — هذا فى ذراع هو هواء ، يستحيل فى غيره .

فإذن لا يتداخل بعدان ؛ فإنه إن أريد بالتداخل أن أحدهما انعدم وبقى الآخر ، فهذا انعدام .

وإن أريد بقاؤهما جميعاً ، رجع إلى أن ذراعين ، ذراع واحد ، وهو محال ؛ ولأنه إذا قدّر البعدان جميعاً موجودين ، فبم تعرف الاثنينية ؟

والدليل الذى أبطل دعوى سوادين فى محل واحد ، يبطل هذا ؛ فإن الاثنينية لا تفهم إلا بعد مفارقة الواحد الآخر ، بعرض من الأعراض كما سبق برهانه .

فإذا تداخل البعدان جمعاً ، وأحدهما لا يفارق الآخر ، فأى فرق

بين قول القائل : إن ها هنا بعدين .

وبين قوله : ثلاثة أبعاد ، وأربعة أبعاد .

وهذا محال .

ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعُدم حالة التداخل ؛ لأن المعدوم لا يوقع التفرقة بين الشيئين .

أما بطلان الثانى : وهو إبطال الخلاء ، فما — وفى نسخة « فيما » — ذكرنا أيضاً كفاية ؛ لأن فيه قولا بتداخل الأبعاد ، ولكنا نزيد أدلة .

الأول : أن الخلاء إنما يقع فى الأوهام من الهواء ؛ لأن الحس لا يدركه ، فيظن الإنسان أن الكوز الذى لا ماء فيه فارغ خال ، فينغرس فى الأوهام تصور الخلاء ؛ فإن ما توهمه أرباب الخلاء ، هو شىء مثل الهواء ؛ لأن له مقداراً مخصوصاً ، وهو قائم بنفسه . وهو منقسم .

ونحن لا نريد بالجسم إلا ما وجد فيه هذه الصفات ، وبهذا الاعتبار كان الهواء جسما ، فالخلاء ليس عدماً محضاً ؛ فإنه يوصف بأنه صغير وكبير ، ومسدس ومربع ، ومستدير .

وأن هذا الخلاء يتسع لذراعين من الملاء لا أكثر منه ، ولو كان أقل منه فلا يطابقه — وفى نسخة « فلا مطابقة » —

والنفى المحض لا يوصف بمثل هذه الأوصاف ، فهو موجود قائم بنفسه ، ليس بعرض ، وله مقدار ، ويقبل القسمة . ونحن لا نعنى بالجسم إلا هذا ، بدليل الهواء .

الثانى : أنه لو كان الخلاء موجوداً ، لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك .

والتالى محال ، فالمقدم محال .

وإنما قلنا : إن السكون فى الخلاء محال ؛ لأن السكون :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالقسر .

فإن فرض سكون الجسم فى جزء من الخلاء بالطبع ، فهو محال ؛ لأن أجزاء الخلاء متشابهة — وفى نسخة « متشابه » — لا اختلاف فيها .

وإن فرض بالقسر ، فإنما يكون بالقسر ، إذا كان له موضع آخر ملائم ، على خلاف ما هو فيه .

وإذا انتفى الاختلاف ، انتفى الافتراق فى حق الطبع . والقسر بعد الطبع .

وأما الحركة فى الخلاء ، فهو أيضاً محال بدليلين :

أحدهما : ما ذكرنا ؛ فإنه إن كان بالطبع ، فكأنه يطلب موضعاً مخالفاً لما كان فيه .

ولا اختلاف فيه ، وكذا القسر .

والثانى : أنه لو كان فى الخلاء حركة ، لكان فى غير زمان ، وهو محال .
فالمقدم محال . ووجه استحالته ما قد سبق أن كل حركة فنى زمان ؛ لأن كونه فى الجزء الأول قبل كونه فى الثانى لا محالة .

وإنما لزم هذا المحال ؛ لأن الحجر يتحرك إلى أسفل فى الهواء ، أسرع من أن يتحرك فى الماء ؛ لأن الهواء أرق ، وممانعته ودفعه أقل .

ولو صار الماء ثخيناً بدقيق أو غيره ، لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضاً ، لما يحصل فيه من الممانعة والدفع .

فنسبة الحركة إلى الحركة ، فى السرعة والبطء ، كنسبة الرقة إلى الثخانة ، فى الممانعة والدفع .

فإذا فرضنا حركة فى خلاء ، مائة ذراع مثلا ، فى ساعة .

ثم فرضنا حركة ذلك — وفى نسخة « تلك » — الجسم ، مع تقدير وجود الهواء ، أو الماء ، فى تلك المسافة ، فلابد أن يكون أبطأ .

فلنقدر أنه فى عشر ساعات .

فلو قدرنا الملاء بشىء بدل الماء ، أرق منه وألطف منه — وفى نسخة « بدون عبارة « وألطف منه » — إلى حد تكون نسبته فى الممانعة إليه ، العشر ، فتكون الحركة فى ساعة، فيؤدى إلى مساواة الحركة ، مع وجود أصل المنع للحركة ، فى الخلاء ، مع عدم المنع .

وإذا كان التفاوت فى قدر المنع ، يوجب التفاوت فى الحركة ، فالتفاوت فى وجود المنع وعدمه ، كيف لا يوجب ؟

وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتمال كل جسم على ميل فيه .

الثالث : وهو من العلامات الطبيعية على إبطال الخلاء ، أن الطاس من الحديد إذا ألقى على الماء ، لم يغص فيه ، ولا سبب له إلا أن الهواء متشبث

بمقعره ؛ فإنه لو غاص الطاس ، فالهواء لا يساعده ، حتى يحصل فى حيز الماء ؛ لأنه يطلب الصعود من حيزه .

ولو انفصل عنه ، واستمسك فى حيزه ، وغاص الطاس ، حصل خلاء بين سطح الطاس ، وسطح الهواء المنفصل ، وهو محال .

وعلى — وفى نسخة « على » — هذا بنيت السفينة ؛ ولذلك لو خرج الهواء من الطاس ، أو السفينة ، وملئ بماء لرسب

وكذلك كوبة الحجام ، تخرج الهواء بالمص ، فتنجذب معه بشرة المحجوم ؛ لأنه لو لم ينجذب لحصل خلاء ، وهو محال .

وكذلك سراقة الماء ، يتماسك الماء فيها مع التنكيس كذلك ، فلو خرج الماء ، لم يجد فى أسفل السراقة ما يستخلفه ، فيخلو ، ويستحيل وجود الخلاء ، وانفصال سطوح الأجسام بعضها من بعض ، من غير خلف .

وكذلك القارورة ، قد توضع على الهاون وضعاً مهندماً ، ثم يرتفع الهاون برفعها .

إلى غير ذلك من جملة الحيل ، التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — بنيت على استحالة الخلاء .

فإن قيل : ما حقيقة المكان ؟

قيل : ما استقر عليه رأى أرسطاطاليس هو الذى أجمع — وفى نسخة « دفع » — عليه الكل وهو أنه عبارة عن سطح الجسم الحاوى ، أعنى سطح الباطن المماس للمحوى — وفى نسخة « للمحوى عليها » — لأن العلامات الأربعة المذكورة ، موجودة فيه . وكل ما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان .

فقد وجدت فى السطح الباطن من الجسم الحاوى ، فهو مكان .

ولم يوجد فى صورة ، ولا فى هيولى ، ولا غيره ، فلا يكون مكاناً .

فإذن جملة العالم ليس فى مكان أصلا ؛ ولذلك لا يجوز أن يقال : لم اختص بهذا الحيز ، فلم يكن أرفع منه ، أو أسفل؟ لأن الخلاء محال، فليس ثمة أرفع وأسفل .

وأما النار فمكانها محيط فلك القمر من الباطن ،

ومكان الهواء السطح الباطن من النار .

ومكان الماء السطح الباطن ، من الهواء .

وعلى هذا الترتيب ينبغى أن نعتمد — وفى نسخة « نعتقد » —

المقالة الثانية

فى الأجسام البسيطة ، والمكان خاصة

لا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم :

إلى ما لا يقبل الكون والفساد ، كالسماويات .

وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة

وقد سبق أن السماويات لا تقبل الانخراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة ، ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة وطباعها مختلفة ، ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة .

وكل ذلك سبق فى الإلهيات .

ونزيدها هنا أن موادها ، أعنى هيولياتها ، مختلفة بالطبع ، ليست مشتركة ، كما ان صورها مختلفة ، لا كالعناصر ؛ فإن موادها مشتركة ؛ إذ لو كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح — وفى نسخة « فإن موادها مشتركة ؛ إذ لو كانت مادة الواحد لا تصلح » — من حيث ذاتها ، أن تتصور بصورة أخرى ،

فهى إذن مخالفة — وفى نسخة بدون عبارة « فهى إذن مخالفة » — ولو كان — وفى نسخة « وإن كان » — يتصور ذلك ، لكان — وفى نسخة « فيكون » — تخصصها بصورتها بالاتفاق ، وبسبب — وفى نسخة (ولسبب » — اتفق ملاقاته لها ، ولا يستحيل أن يفرض ملاقاة سبب آخر ، فتقبل صورة أخرى ، فتفسد الأولى ، وتتكون الثانية ،

ويلزم منه أن تتحرك الحركة المستقيمة إلى حيز الطبيعة الأخرى ، وهو محال .
والممكن لا يفضى إلى المحال .

فدل أنه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ، ولا مماثلة لمادة العناصر .

هذا حكم بسائط السموات .

* * *

وأما العناصر : فندعى فيها أنها لابد وأن تنقسم إلى :

حار يابس كالنار .

وحار رطب كالهواء .

وبارد رطب كالماء .

وبارد يابس كالأرض .

ثم ندعى أن :

الحرارة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والبرودة ،

أعراض فيها ، لا صور .

ثم ندعى أنه يتصور أن يستحيل النار دخاناً ، كما يسخن الماء — وفى نسخة « ثم ندعى أنه يتصور أن تستحيل وتتغير فى تلك الأعراض ، كما يسخن الماء » —

وأنه ينقلب بعض هذه العناصر إلى بعض ،

وأنه يقبل كل واحد مقداراً أكبر وأصغر مما هو عليه .

وأنها تقبل الآثار من الأجسام السماوية .

وأنها لابد وأن تكون فى وسط الأجسام السماوية

فهذه سبع دعاوى :

الأولى : أن هذه الأجسام القابلة للتغير ، والكون والفساد ، والتركيب ، لا تخلو : عن الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ؛ لأنها

إما أن تكون سهلة القبول للشكل ، سهلة الترك له ، وهو المراد بالرطوبة .

وإما أن تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال ، حتى يجوز أن يتماس منه أجزاء ، وتبقى غير متصلة .

فإن كانت سريعة الاتصال ، عبر عنه بالرطب ، مثل الماء والهواء .

وإن كانت — وفى نسخة « كان » — لا تتصل عند التماس ، يسمى ذلك يابساً ، — وفى نسخة « يسمى يابساً » — كالتراب والنار .

ثم إنها لا تخلو — وفى نسخة « والماء لا يخلو » — :

عن الحرارة والبرودة ؛ لأنها قابلة للمزاج كما سيأتى ، فلابد أن تتفاعل ، وأن يؤثر بعضها فى بعض ، وإلا كان مجاورة ، ولم يكن مزاجاً ، وفعلها :

إما أن يكون بالتفريق ، ويسمى حرارة .

أو بالتعقيد ويسمى برودة .

ولذلك يلحقها الإنكسار ؛ وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة .

واللين إنما يكون من الرطوبة .

والصلابة من اليبوسة .

والملاسة الطبيعية من الرطوبة .

والخشونة الطبيعية من اليبوسة .

فإذن أصل هذه الطبائع ، هذه الأربعة ، ويلحقها البقية بعدها .

ولا تخلو هذه الأقسام عن هذه الأربعة .

* * *

أما الرائحة ، والطعم ، واللون ، فيجوز أن يخلو عنها .

فلا لون للهواء .

ولا طعم للمياه ، ولا للهواء .

ولا رائحة للهواء ، ولا أيضاً فى الحجر .

فإذن الكيفيات الملموسة تكون فى الأجسام — وفى نسخة « تكون الأجسام » — أولا ، وسابقة على المرئية ، والمشمومة ، والمذوقة ، والمسموعة .

فإذن يكون الاختلاط — وفى نسخة « الاختلاف » — الأول ، لهذه الطبائع الأربع — وفى نسخة « الأربعة » — .

* * *

وأما الخفة فإنها مع الحرارة .

والثقل مع البرودة .

وكلما زادت اليبوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة ، زادت الخفة والثقل ، فالحار اليابس أشد خفة

والبارد اليابس أشد ثقلا .

وإذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل جسم ، كان التركيب أربعة :

حار يابس ، ولا شىء أبلغ فيهما من النار ، وهو البسيط الحار اليابس .

وحار رطب ، وهو الهواء .

وبارد رطب ، وهو الماء .

وبارد يابس وهو الأرض .

فإذن — وفى نسخة « إذ » — المركبات بعدها ، دونها فى هذه المعانى ، ويقاربها من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبائع ،

* * *

ودليل أن الهواء حار بالطبع أنه يطلب جهة فوق ، إذا حبس فى الماء .

وإذا أوقد النار تحت الماء ، وحمى ، تبخر ، وصار هواء متصاعداً .

نعم الهواء الذى يجاور أبداننا نحس منه البرودة ؛ لأنه — وفى نسخة « ولأنه » — يمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء المجاور له ، ولولا أن الأرض تحمى بالشمس ، ويحمى بسببها — وفى نسخة « بسببه » — الهواء المجاور لها ، لكان الهواء أبرد من هذا ، ولكنه يحمى الهواء المجاور إلى حد ما ، فتقل البرودة ، ويكون ما فوقه أبرد إلى حد ما ، ثم يترقى إلى ما هو حار ، وإن لم يكن مثل النار فى الحرارة .

* * *

وأما الأرض فهو يابس بارد — وفى نسخة « فهو ست طاهره » — وبرودته من حيث إنه لو ترك بنفسه ، لكان بارداً .

ولولا البرودة لما كان ثقيلا كثيفاً طالباً جهة تناقض جهة النار ، فى البعد .

فإذن الأجسام البسيطة هذه الأربعة ، وهى أمهات الأجسام وسائر — وفى نسخة « وهى أمهات وسائر » — الأجسام يحصل من امتزاجها .

الدعوى الثانية : ان هذه الصفات الأربع أعراض ، وليست بصور ، كما ظنه قوم ؛ لأن الصورة جوهر ، وهو لا يقبل الزيادة والنقصان ، والأشد

والأضعف ، وهذه الأجسام تتفاوت فى الحرارة والبرودة ، فرب ماء أبرد من ماء ؛ ولأن صورة الماء لو كانت البرودة ، لكانت — وفى نسخة « لكان » — تبطل صورته بالحرارة ، وكان يجب أن يفارق مكانه إلى مكان الحار ، ولما كان تبقى حقيقة المائية ، بل كان يفسد بفساد البرودة .

ولو كانت — وفى نسخة « كان » — صورة الهواء الخفة ، والحركة إلى فوق ، لكان إذا حبس فى وسط الماء ، فى زق ، لم يكن هواء لزوال صورته .

فهذه أعراض . وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى ، أعنى أنها حقيقة حالة فى الهيولى ، لا تدرك فى نفسها بالحواس ، وإنما المدرك بالحواس من اللون والبرودة ، والرطوبة ؛ أعراض تصدر من تلك الطبيعية .

وإنما عرفت بفعلها ؛ فإنها تفعل فى جسمها السكون فى محله الطبيعى ، والرد — وفى نسخة « والبرد » — إليه عند المفارقة .

ويوجب الميل الذى يعبر عنه بالخفة والثقل ،

ويوجب فى كل جسم كيفية خاصة ، وكمية خاصة .

فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة ، وإذا أزيلت البرودة عنه بالقسر ، ردها — وفى نسخة « ردتها » — إليه عند انقطاع القاسر .

كما أنه يوجب حركة إلى أسفل ، مهما رمى إلى فوق قهراً ، وذلك إذا زالت القوة القاهرة .

وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر ، إلى أصغر وأكبر ، فإن زال القهر عاد إلى مقداره الطبيعى .

فإذن لكل واحد من هذه الأربع صورة هى حقيقته ووجوده ، وهذه الكيفيات المحسوسة أعراض .

الدعوى الثالثة : أن هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير ، فيجوز أن يصير الماء حاراً ، أى تحدث صفة الحرارة فى نفس الماء .

وكذا سائر العناصر .

وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب :

أحدها : أن يجاوره جسم حار ، مثل النار ؛ فإنها تسخن الماء .

والثانى : الحركة ، كما أن اللبن يحمى فى الممحض — وفى نسخة « المحض » — بالحركة . والماء الجارى أحر من الماء الراكد . وإذا حك حجر بحجر حمى وظهر منه النار .

والثالث : الضوء ؛ فإنه إذا صار جسم مضيئاً حمى ، كما أن المرآة الحراقة تحرق بضوئها .

وقد خالف قوم فى هذا ، فقالوا :

إن الماء لا يحمى ، والأرض كذلك .

وأن الهواء لا يبرد .

فتكلفوا لهذه الأقسام وجهاً ، فقالوا :

إذا جاور الماء النار ، انفصلت — وفى نسخة « انفصل » — من أجزاء النار ما يمتزج بأجزاء الماء ، فيكون الحار أجزاء النار ، وبرودة الماء تصير مستورة ؛ لكون أجزاء النار غالبة ، وإلا فهو فى نفسه بارد كما كان .

ومهما انقطع مدد النار ، انفصلت منه أجزاء النار ، وعادت البرودة ظاهرة بعد أن كمنت ، لا أنها عدمت .

* * *

فأما الشىء ، فإنما يحمى بالحركة ؛ لأن باطنه لا يخلو عن أجزاء من النار ؛ فالحركة تخرج الأجزاء إلى الظاهر .

* * *

وأما الضوء فإنه لا يجعل غيره حاراً ؛ فإنه ليس بعرض ، بل هو جسم حار فى نفسه ، وهو لطيف ينتقل من موضع إلى موضع .

* * *

وإنما تكلفوا هذا ؛ لأنهم ظنوا أن هذه الأعراض صور ، فلم يجدوا وجهاً لزوال برودة الماء ، مع بقاء صورته ، فتكلفوا هذا القول لذلك .

وقد أبطلنا هذا الأصل ، وتتكلم على فساد استنباطهم فى هذه الثلاث.

أما القسم الأول : وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن ، فيدل على بطلانه أنه إن كان صحيحاً يجب — وفى نسخة « فيدل على بطلانه أنه إن كان ، يجب » —

أن يحمى ظاهره ، ويبرد باطنه ، بانتقال الحار من باطنه ، وليس كذلك ؛ فإن السهم إذا كان نصله من رصاص ، فرمى ، ذاب كله ، ولو خرجت الحرارة إلى ظاهره ، لا زداد باطنه انعقاداً ، وبقى كما كان .

كيف . . . ؟ ولو كسر ، ولمس حال — وفى نسخة « ولو كسر وليس المثبط حال » — حرارته بالحركة ، وجد باطنه أحر مما كان قبل ذلك . وكذا ظاهره .

وكذا الماء إذا حرك فى الزق زماناً طويلا ، وجد حاراً بجميع أجزائه ، حرارة متشابهة فى الظاهر والباطن ، فدل أن الحرارة حدثت فى جميع الأجزاء ، ولم تنتقل .

فإن قيل : الحرارة جعلت أجزاء النار ، التى كانت فيها حارة ، بعد أن لم تكن .

قيل : فهذا اعتراف بالاستحالة ، وهو أنها — وفى نسخة « وهو أن » — كانت موجودة ، غير حارة ، أو ضعيف الحرارة ثم تجددت .

فإن قيل : النصل يذوب عن حرارة النار التى فى الهواء ، لا من حرارة فى باطن النصل ،

وكذلك تذوب جميع أجزائه — وفى نسخة بدون كلمة « جميع » —

قيل : هذا باطل ؛ لأن الهواء لا يزيد فى الحرارة على النار الصرف ، واللابث فى النار أشد احتراقاً من المتحرك فيها بسرعة ؛ لأن المؤثر يحتاج إلى زمان حتى يؤثر . فكأن المتأثر — وفى نسخة « يؤثر » — فى الهواء أولى باحتراقه ، من حركة خفيفة فيه .

فإن قيل : إذا تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء إلى نفسه ، فيدخل فى باطنه ، فيجتمع فيه نيران كثيرة .

قيل : خروج أجزاء النار منها إلى الهواء ، اسهل من الدخول فيه ، فكان ينبغى أن يصير أبرد ، وأشد انعقادا لخروج النار منها ؛ فإن النار تدخل فى مسامه لا محالة ، وتلك المسام يحتمل خروج النار منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — كما يحتمل الدخول فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — بل انفلات النار فى موضع غريب ، أيسر من تولجها — وفى نسخة « تولجه » — فى موضع غريب .

فإن كانت الحركة تمنع من الخروج ، فلتمنع من الدخول .

وأما القسم الثانى : وهو دخول أجزاء النار فى الماء ، والخشب عند المجاورة ، فذلك لا يمكن إنكاره ؛ إذ يجوز أن يكون الاختلاط أحد الأسباب ، ولكن إذا ثبت — بما سبق — جواز الاستحالة ، لم يبعد ، أيضاً أن يستحيل فى نفسه ، من غير دخول أجزاء النار فيه .

وأما القسم الثالث : وهو دعوى كون الشعاع جسما حاراً ، فهو باطل بأمور :

الأول : أنه كان ينبغى أن لو كان حاراً ، كلهيب النار ، أن يستر — وفى نسخة « يصير » — كلما وقع عليه ، كما يستر النار . ومعلوم أنه يظهر الأشياء ولا يسترها ، بخلاف النار .

والثانى : أنه كان ينبغى أن يتحرك إلى جهة واحدة ، والضوء يتفشى فى سائر الجهات .

والثالث : أنه كان ينبغى أن يكون وصوله من موضع بعيد ، أبطأ من وصوله من موضع قريب .

ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس ، وصل ضوؤهما إلى الأرض ، فى وقت واحد من غير تفاوت .

الرابع : أنه إذا أشرق البيت من — وفى نسخة « فى » — رزونة ، ثم سد فجأة دفعة واحدة ، كان ينبغى أن يبقى البيت مضيئاً بتلك الأجسام الذى كانت فيه ، إذ منعت من الانفلات — وفى نسخة « الانقلاب » — بسد الرزونة ،

فإن زعموا أنه زال — وفى نسخة « أنه زوال » — ضوؤها لما سد الرزون ، فهو إذن جسم يقبل الضوء تارة ، والظلمة أخرى ، فصار الضوء عرضاً لجسم فلا حاجة إليه ، بل ينبغى أن يعترف بالحق ، وهو أن الأرض تقبل الضوء مرة ، والظلمة أخرى ، بمقابلة الشمس ومفارقتها .

الخامس : أن تلك الأجسام إن كانت متفرقة ، فكيف يتواصل الضوء فى جميع الهواء ، والأرض ؟

وإن كان متواصلة غير متفرقة ، فكيف تداخل أجسام الهواء ؟ وإذا لم

تداخل كانت متفرقة . فكيف يتواصل الضوء على وجه الأرض ؟

السادس : أنه لو كان ينتقل — وفى نسخة « ينفصل » — من الشمس أو السراج ، أجسام مضيئة ، لكانت أجزاء الشمس تتحلل — وفى نسخة « لكان تتحلل أجزاء الشمس » — وينقص — وفى نسخة « وكان ينقص » — ضوؤها ، فى ثانى الحال ؛ لمفارقة الأجزاء المضيئة إياها — وفى نسخة بدون كلمة « إياها » —

وإن — وفى نسخة « فإن » — قدر أن تلك الأجسام لا تخرج منها بل هى ثابتة فيها ، ملازمة لها ، تتحرك معها عند حركتها ، وإنما تقع على الأرض فى مقابلتها ، فقد تقدم الجواب عنه من موضعين ، حيث قلنا : إنها كانت تستر ما وراءها ، وإنها تكون مداخلة لأجسام الهواء فينبغى أن لا يكون منها شىء فى الهواء — وفى نسخة « وإنما تقع على الأرض فى مقابلتها ، فينبغى أن لا يكون شىء منها فى الهواء » — لأن جسماً واحداً لا يجوز أن يبعد عن الأرض ، ويقرب منها — وفى نسخة « منه » — فينبغى أن لا يخلو الهواء عنه .

فلو أخرج جسم فى الهواء ، لكان يجب أن لا يقع الضوء عليه — وفى نسخة « فى الهواء ينبغى أن لا يقع الضوء عليه » — ؛ إذ يستحيل أن يقال : الضوء الذى على الأرض ، علم اعتراض جسم فانتقل إليه — وفى نسخة « علم اعتراض جسم يفتقر فى مقابلته إليه » —

السابع : أن الضوء — وفى نسخة « أنه » — لو كان جسما ، لكان انعكاسه عن — وفى نسخة « من » — الأشياء الصلبة ، كالحجر ، لا عن — وفى نسخة « من » — اللينة ، كالماء .

فظهر — وفى نسخة « فيظهر » — بهذه العلامات أن الشعاع عرض ،

ومعناه أن الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها — وفى نسخة « يقابله » — إذا كان بينهما جسم شفاف .

ويكون الجسم المستضىء أيضاً سبباً لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى ، بالعكس ، أو بالانعطاف .

ومهما قبل الشىء الضوء ، وكان قابلا للحرارة ، حدثت الحرارة فيه ، وهى عرض آخر .

الدعوى الرابعة : أنها تقبل مقداراً أصغر أو أكبر — وفى نسخة « أكبر أو أصغر » — من غير زيادة شىء من خارج ، كما يكبر — وفى نسخة « فيكبر » — الماء مرة ، ويصغر — وفى نسخة « وبصفة » — أخرى ؛

فهما — وفى نسخة « ومهما » — صار حاراً ، صار أكبر . ومهما برد جمد وصار أصغر ، وقدره وهو فاتر بينهما .

وقد سبق — وفى نسخة « ومهما صار حاراً صار أكبر ، وقد سبق » — أن المقدار عرض فى الهيولى ، فلا يلزم أن يكون وقفاً على مقدار واحد ،

ولكنا — وفى نسخة « ولكن » — نستدل الآن بالمشاهدة على صحة ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « على صحة ذلك » — فإن الخمر ينتفتح فى الدن حتى يشققه — وفى نسخة « فإن الخمر فى الدن ينتفخ حتى يشقه » — والقمقمة التى تسمى الصياحة إذا — وفى نسخة « وإذا » — كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء ، وأوقدت — وفى نسخة « فأوقدت » — النار تحتها ، انكسرت ، ولا سبب لذلك إلا أن الماء صار أكبر مما كان .

فإن قيل : لعله كبر بدخول أجزاء النار فيه .

قيل : فكيف دخل أجزاء — وفى نسخة « فكيف يمكن دخول أجزاء » — النار ، فيه ولم يخرج شىء من الماء ؟ وإن — وفى نسخة « ولو » — خرج شىء من الماء ، فدخل — وفى نسخة « ودخل » — بدله ، لكان كما كان — وفى نسخة « فهو كما كان » — فلم ينكسر — وفى نسخة « ولم ينكسر » — الصياحة — وفى نسخة بدون كلمة « الصياحة » —

فإن قيل : — وفى نسخة « ولو قيل » — النار طلبت جهة الفوق — وفى نسخة « فوق » — بطبعها ، فلذلك كسر — وفى نسخة « كسرت » —

قيل : فكان ينبغى أن يرفع الإناء ، ويطيره ، لا أن يكسره ؛ لأنه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر ، إذا كان الإناء قوياً ، وكان وزنه خفيفاً .

ثم كان ينبغى أن يكسر الموضع الذى تلاقيه ،

ولكن السبب فيه أن الماء — وفى نسخة « ولكن السبب أن الماء » — ينبسط فى جميع الجوانب ، فيدفع سطح الإناء من كل جانب — وفى نسخة « من

الجوانب » — فينفتق الموضع الذى كان أضعف — وفى فى نسخة « الذى كان هو أضعف » — من الإناء من أى جانب كان .

فإذن المقدار عرض يزيد وينقص ، والطبيعة المقتضية للمقدار ، لا تزول ، ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ، ما لم يكن قاسر . فإن وجد قاسر ، فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه — وفى نسخة « فربما قسر بعلة إلى أن يزول » —

الدعوى الخامسة : أن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، فينقلب الهواء ماء أو أرضاً — وفى نسخة « ماء أو ناراً » —

والماء هواء أو أرضاً — وفى نسخة « والهواء ماء وناراً » —

وكذا البقية — وفى نسخة « وكذلك باقيها » —

وقد أنكر هذا قوم .

وبرهانه : المشاهدة ، وهو أن منفخ الحدادين لو نفخ فيه زماناً متطاولا ، — وفى نسخة « متمادياً » — نفخاً قوياً ، حمى ما فيه من الهواء ، واحترق وصار ناراً ، ولا معنى للنار إلا هواء محترق .

ولو ركب كوز من الزجاج مثلا فى وسط الثلج ، تركيباً مهندماً ، برد الهواء الذى فى داخله ، واستحال ماء ، واجتمعت — وفى نسخة « واجتمع » — قطرات على سطحه .فإذا كثرت — وفى نسخة « كثر » — اجتمعت — وفى نسخة « اجتمع » — فى أسفله ، وليس ذلك بدخول الماء فيه — وفى نسخة « إليه » — من المسام فإن الماء الخارج لا ينقص ، ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى بالدخول من المسام ، وذلك لا يوجد مع الحار ، وإنما يوجد مع البارد المفرط ، أو الثلج ، وأيضاً لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لا توجد إلا فى الموضع الذى فيه الماء وهى قد توجد على طرف من الكوز — وفى نسخة « وليس ذلك بدخول الماء إليه من المسام ، فإن الماء الخارج لا ينقص ، ولو كان بدل البارد ماء حاراً كان أولى بالدخول ، ولا يدخل ألبتة ، ولو كان بدخول الماء ، لكان فى مقابلة موضع الماء ،

وقد تظهر تلك القطرات على طرف من الكوز » — هو أعلى من الثلج ، وقد شوهد فى البلاد المفرطة البرودة — وفى نسخة « فى البلاد التى بردها

مفرط » — استيلاء البرد على الهواء الصافى القريب من الأرض وقت — وفى نسخة « فى وقت » — الصحو ، وانقلابه ثلجاً ، وسقوطه على الأرض حتى اجتمع منه شىء كثير من غير غيم .

وأما استحالة الماء هواء ، فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته ، وتصاعد البخار هواء — وفى نسخة « وتصاعد البخار ماء » —

وأما — وفى نسخة « فأما » — استحالة الماء أرضاً ، فقد شوهد ذلك فى قطرات الماء الصافى من المطر ، إذا وقعت على المواضع — وفى نسخة « فإنه يقع فى بعض المواضع » — التى فيها قوة محجرة معقدة ، فتنعقد فى الحال أحجاراً ، وفى نسخة « حجراً » — وقد رؤى هذا — وفى نسخة بدون عبارة « وقد رؤى هذا » —

وأما استحالة الحجر بالذوبان ماء ، فيدرك بالتجربة من صناعة — وفى نسخة « صنعة » — الكيمياء ، وتحليل الأحجار — وفى نسخة « الأحجار فيه » —

* * *

وهذا كله لأن الهيولى — وفى نسخة « سببه أن الهيولى » — مشتركة ، ولا يتعين لها صورة — وفى نسخة « وليس تتعين لصورة » — من هذه الصور بذاتها ، بل تقبل الصورة — وفى نسخة (الصور » — بحسب السبب الذى تلاقيه — وفى نسخة « الذى يلاقيها » —

فإذا تغير السبب ، تغيرت الصورة ، وإنما — وفى نسخة « إنما » — يحصل استعدادها لصورة — وفى نسخة « استعداد صورة » — أخرى بحدوث أعراض تناسب تلك الصورة ، كالحرارة إذا غلبت على الماء ؛ فإنه يستعد بها للصورة الهوائية أكثر — وفى نسخة بدون كلمة « أكثر » — فلا تزال الحرارة تقوى — وفى نسخة « فلا تزال تقوى الحرارة » — وصورة المائية — وفى نسخة « والصورة المائية » — باقية ، إلى أن تتم قوتها ، فتصير صورة الهوائية أولى فتخلع صورة المائية وتلبس الهوائية—وفى نسخة «فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائية»— وتفيض—وفى نسخة « وتلبس » — صورة الهوائية من واهب الصور .

الدعوى السادسة : أن هذه السفليات قابلة للتأثر من السماويات ، فأظهر — وفى نسخة « وأظهر » — الكواكب تأثيرا الشمس والقمر ؛ إذ بهما يحصل نضج

الفواكه ، ومد البحار ؛ إذ بزيادة — وفى نسخة « وبزيادة » — القمر تكون زيادة المد ، وزيادات الفواكه ، وأمور أخرى — وفى نسخة « أخر » — يعرف تفصيلها فى الكتب الجزئية — وفى نسخة « تتعرف من علومه مفصلة جزئية » —

وأظهر آثارهما فى السفليات الضوء ثم الحرارة ، بواسطة الضوء .

وليس يلزم كون الشمس حاراً — وفى نسخة « وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة » — ولو جعلت — وفى نسخة « وإن حصلت » — الحرارة منها بواسطة الضوء ، كما أن الشمس إذا سخنت — وفى نسخة « كما أنه إذا سخن » — الماء حركته — وفى نسخة « حركه » — بالتبخير إلى فوق . ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة » — إلى فوق فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — حرارته لا تدل على حرارتها ، بل للسماويات طبيعة خامسة ، خارجة — وفى نسخة « خالية » — عن هذه الطبائع ، كما سبق .

ولكن هذه الأعراض متعاشقة ومتعاقدة متباغضة — وفى نسخة « متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة » — .

فالحرارة يلازمها الحركة

والضوء تلازمه الحرارة .

بمعنى أن أحدهما يعطى الموضوع استعداده لقبول الآخر — وفى نسخة « بمعنى أن أحدهما معطى استعداداً لآخر » — حتى يفيض الآخر من واهب الصور .

فإذن لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل الشىء من جنسه لكن الأغلب أن الحاصل فى الجسم ، من جنس — وفى نسخة « من جسم » — آخر يناسب الفاعل .

فالسخونة من النار .

والبرودة من الماء .

والضوء من الشمس .

وفعل الجسم فى الجسم :

تارة يكون — وفى نسخة « يكون تارة » — بالمجاورة كما أن البارد يبرد بالمماسة جسما آخر والريح — وفى نسخة « بالمجاورة كما أن النار تسخن بالمماسة جسما آخر

والريح » — تحرك بالمماسة جسما آخر .

وتارة بالمقابلة كما أن الأخضر — وفى نسخة « الأزرق » — إذ قابل حائطاً أبيض فى موضع — وفى نسخة « حائطاً فى موضع » — شروق الشمس ، أوجبت — وفى نسخة « أوجب » — حصول خضرة فى الحائط . مثل العكس .

وكما أن الصورة عند المقابلة بالمرآة — وفى نسخة « للمرآة » — توجب انطباع مثلها فيها — وفى نسخة « فيه » — ولو كان مما سالم يوجب — وفى نسخة « لم يوجبه » —

وكذا — وفى نسخة « فكذلك » — مقابلة المتلون للعين يوجب حصول مثل صورته فى العين ، عند البعد .

فأما — وفى نسخة « أما » — مع المماسة فلا . وليس حقيقة هذا امتداد جزء من المضىء أو خروج صورة من الصور إلى العين ، أو المرآة : فإن ذلك محال .

وكذلك وجود — وفى نسخة « لكن وجود » — المضىء فى مقابلة الجسم — وفى نسخة « ومقابلته للجسم » — الكثيف ، سبب لحصول مثل صورته — وفى نسخة « صفته » — فيه ، بطريق التجدد ، مهما توسط بينهما جسم شفاف .

وإذا حدث الضوء فيه بسبب ، استعد للحركة ، فصار — « وفى نسخة « وصار » — حاراً ، ثم ربما يستعد بالحرارة للحركة ، فيتصاعد بالبخار — وفى نسخة « بخاراً » — إذا كان ذلك فى ماء .

والمرآة المحرقة إنما تحرق من حيث إنها مقعرة مخروطة ، فتقبل النقطة التى هى مركزها ، الضوء — وفى نسخة « كالمركز للضوء » — من جميع أجزاء المرآة بالرد — وفى نسخة « بالتراد » — والانعكاس إليها — وفى نسخة « إليه » — فيشتد ضوؤها — وفى نسخة « ضؤه » — واستعدادها — وفى نسخة « ويشتد استعداده » — للحرارة ، فتشتد حرارتها — وفى نسخة « حرارته » — فتحرق لذلك — وفى نسخة « ولذلك » —

وتغلب الحرارة فى الصيف ؛ لأن ضوء الجسم المضىء إنما يقوى بتمام المقابلة ؛ لأنه إنما يفعل بالمقابلة ؛ فإذا كانت المقابلة أشد ، كان — وفى نسخة « وكان » — الضوء أكثر .

والمقابلة التامة إنما تكون على العمود ، والشمس فى الصيف تكون فى جانب الشمال قريباً من وسط رؤوسنا ؛ ولذلك — وفى نسخة « فكذلك » — يكون نهار

الصيف أضوء من نهار الشتاء ، ويكون — وفى نسخة « فتكون » — أحر لا محالة ،
وفى الشتاء ينحرف — وفى نسخة « ينحرق عنا » — العمود لميل الشمس منا إلى الجنوب — وفى نسخة « لميل الشمس عن سمة رؤوسنا إلى الجنوب » — فيضعف الضوء ، فتضعف الحرارة .

وأعنى بالعمود الخط الذى يخرج من مركز الشمس إلى الأرض — وفى نسخة « إلى مركز الأرض » — على زاويتين من الجانبين ، قائمتين — وفى نسخة « من الجانبين متساويتين أى قائمتين » — فما يميل عنه لتفاوت الزوايا ، فلا يكون عموداً ،

الدعوى السابعة : أن هذه العناصر ينبغى أن تكون فى وسط السماويات .

ولا يتصور أن تكون خارجة منها .

ولا يتصور أن يكون لها فى داخل السماوات — وفى نسخة « فى داخلها » — موضعان طبيعيان . بل ينبغى أن يكون مكان كل واحد من العناصر — وفى نسخة « من هذه العناصر » — واحداً .

فأما — وفى نسخة « أما » — أنه لا يجوز أن يكون خارجاً من هذه السماوات ، — وفى نسخة « من السماويات » —

فمن حيث أن هذه الأجسام لها نسبة من جهتين — وفى نسخة « الأجسام تستدعى جهتين » — مختلفتين ، كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة ، فلا يتصور أن تكون إلا حيث — وفى نسخة « فلا يتصور إلا حيث » — يحيط بها جسم يحدد جهتها .

فإن فرضت خارجة عن السطح — وفى نسخة « فإن فرض خارج السطح » — الأعلى من العالم ، وليس يحيط بها — وفى نسخة « به » — جسم فهو محال .

فإن فرض — وفى نسخة « وإن فرضت » — سماء أخرى — وفى نسخة « سماء أخر » — حتى يفرض عالمان متجاوران ، أو متباعدان ، فهو محال أن يكون بينهما وفى نسخة «أو متباعدان هكذا

كان محالا ؛ لأنه يكون بينهما » — بعد هو — وفى نسخة « وهو » — خلاء والخلاء محال .

ولأنه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة ، فيحتاج إلى ما يوجب اختلاف الجهة ،

وقد بينا أن الجسم لا يوجب الجهة من خارج ، فيحتاج إلى جسم ثالث محيط وفى نسخة « يحيط » — بهما ، ويحويهما ، وذلك أيضاً محال ، وهو أن يكون أرضان فى موضعين — وفى نسخة « وهو أن يكونا فى موضعين » — يحويهما محيط مثل — وفى نسخة « محيط واحد على ما فى هذه الصورة مثل » — جسم القمر ، وجسم العناصر ؛ فإنهما جميعاً فى فلك القمر . ومثل ذلك محال .

ولهذا نقول يجب — وفى نسخة « ولهذا القول يجب » — أن يكون مكان العنصر البسيط واحـداً ؛ لأنه لو فرض مكانان وترك الماء مثلا ، وقد فرض له مكاناً بين المكانين ، وخلى ، لكان لا يخلو : — وفى نسخة « لأنه لو فرض له مكان طبيعى بين المكانين ، وليكن العنصر الذى فرض له مكانان الماء ، لكان لا يخلو : » —

إما أن يميل بالطبع إلى أحدهما — وفى نسخة « أحد المكانين » — فيكون هو المكان الطبيعى له ، دون الآخر .

أو يقصد بعضه أحدهما ، وبعضه الآخر ، وهو محال ؛ لأن الماء بسيط متشابه الأجزاء فينبغى — وفى نسخة « متشابه وكل جملة منه فينبغى » — أن تكون حركته متشابهة ؛ إذ لا مخصص لبعضها — وفى نسخة « فى بعضها » — حتى يوجب أن يفارق بعضها البعض — وفى نسخة « أن يفارق البعض الآخر » —

* * *

فالمكان الطبيعى للجسم هو المكان الذى إذا قدر أجزاء ذلك الجسم فى مواضع متفرقة ، وخليت وطبعها ، تحرك الكل إلى ذلك الموضع واجتمع فيه ؛ فإذن مكان الكل — وفى نسخة « تحركت كلها إلى ذلك المكان ، واجتمع الجسم كله فيه ، بجميع أجزائه ، فمكان الكل» — ما يجتمع فيه أجزاء الكل ، فلا يؤدى — وفى نسخة « وإلا فيؤدى » — إلى المحال الذى ذكرناه .

فقد بان من هذا — وفى نسخة « وقد خرج من هذا » — أن العالم واحد ولا —

وفى نسخة « لا » — يمكن إلا أن يكون كذلك ، وأن أجسامه تنقسم — وفى نسخة « منقسمة » — :

إلى ما يستدعى الجهة .

وإلى ما يفيد الجهة .

فالذى يستدعى الجهة ، لا بد أن يكون فى وسط المفيد للجهة حتى — وفى نسخة « المفيد حتى » — تتميز جهتاه بالقرب — وفى نسخة« حتى يتميز معها بالقرب» —والبعد

وإن المستدعى الجهة — وفى نسخة « وإن المفيد للجهة » — لا بد أن يكون بعضه — وفى نسخة « بعضها » — داخل البعض ، ولا يجوز أن يكون خارجاً عنه — وفى نسخة « منه » —

وكل هذا يبنى على أصول هى — وفى نسخة « وهو » — :

أن هذه الأجسام بسيطة ، وكل جسم بسيط فله :

شكل طبيعى ، وهو الكرة .

ومكان واحد طبيعى .

وقد بان أن الخلاء باطل .

فينبنى على مجموع هذه الأصول تلك النتيجة — وفى نسخة « على مجموع هذا النتيجة » — التى ذكرناها .

وإنما قلنا : إن كل جسم فله مكان طبيعى ؛ لأنه إذا خلا من القواسر — وفى نسخة « خلا من غير قاسر » — :

فإما أن يسكن فى مكان ، فنقول هو المكان الطبيعى له — وفى نسخة « فيكون المكان الطبيعى له » —

أو يتحرك فإنما يتوجه إلى — وفى نسخة « أو يتحرك فيتوجه إلى » — الجهة التى فيها مكانه الطبيعى له لا محالة — وفى نسخة « الطبيعى لا محالة » —

وإنما قلنا : ينبغى أن يكون واحداً لما ذكرناه ، حتى لا يلزم المحال ، وهو افتراق أجزاء البسيط ، إذا خلا من الحدين ، حتى يتوجه إلى المكانين ، بعضه إلى هذا ، وبعضه إلى ذلك .

فإنه مهما توجه إلى أحدهما — وفى نسخة « فإنه لو توجه إلى أحدهما » — وترك — وفى نسخة « ترك » بدون الواو العاطفة » — الآخر ، فالطبيعى ما توجه إليه .

المقالة الثالثة

فى المزاج والمركبات

ولا بد فيها من النظر فى خمسة أمور — وفى نسخة « ولا بد فيه من بيان خمسة أمور » —

النظر الأول : — وفى نسخة « الأول » بدون كلمة « النظر » — فى حقيقة المزاج والمعنى بها — وفى نسخة « به » — أن تمتزج هذه العناصر ، بحيث يفعل بعضها فى بعض ، فتتغير كيفيتها — وفى نسخة « كيفياتها » — حتى يستقر للكل كيفية متشابهة ، ويسمى — وفى نسخة « يسمى » — ذلك الاستقرار امتزاجاً ، وذلك بأن يكسر الحار من برودة البارد ، والبارد من حرارة الحار ، وكذا الرطب واليابس ، حتى تصير الكيفيات المحسوسة التى بينا أنها أعراض للصور ، — وفى نسخة « للصورة » — متشابهة ؛ لتعادلها بالتفاعل — وفى نسخة « لتناقضها بالتفاعل » —

وأما — وفى نسخة « فأما » — الصور ، وهى القوى الموجبة لهذه الكيفيات ؛ فإنها تكون باقية ببقاء التفاعل — وفى نسخة « الكيفيات تكون باقية بقاءها يقبل التفاعل » — ؛ لأن الصور كلها لو بطلت ، لكان ذلك فساداً ، لا مزاجاً

ولو بطلت الصورة — وفى نسخة «الصور» — النارية مثلا ، وبقيت الصورة — وفى نسخة « الصور » — الهوائية ، لكان ذلك انقلاب النار هواء ، لا مزاجاً .

ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات ، لكان تجاوراً لا مزاجاً .

وحيث قال أرسطو — وفى نسخة « أرسطوطاليس » — : إن قوى العناصر باقية فى المزاجات ، فإنه لا يريد — وفى نسخة « المزاجات ، لا يريد » — بها إلا القوى الفاعلة ؛ فإن نفى قوى التفاعل — وفى نسخة « بقاء قوة الانفعال » — يدل على الفساد .

وهو إنما استدل بهذا — وفى نسخة « وهو استدل بهذا » — على أن المزاج ليس فساداً — وفى نسخة « بفساد » —

ثم كيف يقع فساد — وفى نسخة « كيف يفسد » — ولو كانت متكافية ، فلا يفسد البعض البعض .

وإن — فى نسخة « فإن » — غلب بعضها بقى الغالب ، وبطل المغلوب ، وانقلب إلى الغالب

وعلى الجملة : فلا واسطة بين الجواهر ، والصور جواهر لا تقبل — وفى نسخة « فلا تقبل » — الزيادة والنقصان .

فلزم — وفى نسخة « فيلزم » — من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه

* * *

والمزاج ينقسم فى الوهم :

إلى معتدل .

وإلى مائل .

فالمعتدل — وفى نسخة « ولكن المعتدل » — غير ممكن وجوده — وفى نسخة « غير ممكن الوجود » — ؛ إذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ، ولا متحرك ؛ فإنه إن سكن على الأرض فالأرض غالبة عليه — وفى نسخة بدون كلمة « عليه » —

وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — إن سكن فى الهواء ؛ فإن الهواء يكون غالبا عليه . وان تحرك — وفى نسخة « إن سكن فى الهواء ، وإن تحرك من الهواء » — إلى النار ، فالنار غالبة عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » —

وإن تحرك إلى الأرض ، فالأرض غالبة عليه — وفى نسخة « فالأرض غالبة ، وكذا إن سكن فى الهواء فهو غالب » — وحقه — وفى نسخة « فحقه » — أن لا يسكن فى موضوع — وفى نسخة « موضع » — وأن لا يتحرك إلى موضع ، وذلك محال .

النظر الثانى : فى الاختلاط الأول بين العناصر ، التى تقدم القول فى صفاتها وبساطتها ،

فليعلم — وفى نسخة « فأعلم » — أن الأرض ينبغى أن يكون له على ثلاث طبقات — وفى نسخة أن تكون ثلاث طبقات » — :

الطبقة السافلة : وهى ما تكون حول المركز — وفى نسخة « وهى ما حوالى المركز » — مائلة إلى البساطة ، فتكون — وفى نسخة « وتكون » — تراباً صرفاً .

وفوقها طبقة تختلط بها — وفى نسخة « وفوقه ما يختلط به » — رطوبة المياه المنجذبة إليه ، فتكون شبه الطين — وفى نسخة « فتكون طبقة الطين » — .

وفوقها طبقة هى وجه — وفى نسخة « وفوقه وجه » — الأرض ، وتنقسم :

إلى ما يستولى عليه البحر — وفى نسخة « ما يستوى عليه البخار » —

وإلى ما تنكشف عنه — وفى نسخة « وإلى ما هو منكشف » —

فما تحت البحر يغلب عليه المائية — وفى نسخة « الماء » —

وما ينكشف عنه — وفى نسخة « وما هو منكشف » — يغلب عليه اليبوسة بسبب حرارة الشمس .

والسبب فى أن الماء غير محيط بالأرض ، أن الأرض ، تنقلب ماء فيحصل فى ذلك الموضع وَهدَة [1] ، لا محالة — وفى نسخة بدون عبارة « لا محالة » — والماء ينقلب أرضاً ، فيحصل بسببه ربوة ، والأرض صلبة — وفى نسخة « صلب » — ليست بمشاكلة للماء والهواء — وفى نسخة « وليس بمنسلك كالماء والهواء » — حتى ينصب بعض أجزائه — وفى نسخة « أجزائها » — إلى بعض ، فيزيل عن نفسه التفاوت ، ويتشكل بالاستدارة ، كما يكون ذلك فى الماء والهواء ، فيميل عن — وفى نسخة بدون كلمة « عن » — المرتفع منه إلى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء .

وهذا هو الذى اقتضته العناية الإلهية ؛ فإن الحيوانات المركبة الشريفة — وفى نسخة « الحيوانات البرية » — لا بد لها من الاغتذاء بالهواء ؛ لدوام روحها .

ولا بد أن تكون الأرضية غالبة عليها — وفى نسخة « الأرضية عليها » — لتكون محكمة ثابتة ، فلم يكن بد من أن تنكشف الأرض للهواء فى بعض المواضع ، ليتم وجود الحيوانات الشريفة — وفى نسخة « البرية » —

* * *

وأما الهواء أيضاً فهو — وفى نسخة « وأما الهواء فهو » — أربع طبقات :

الطبقة التى تلى الأرض فيها — وفى نسخة « فالذى تلى الأرض فيها » — مائية من البخارات التى ترتفع إليها — وفى نسخة « إليه » — من مجاورة المياه ، وفيها حرارة ؛ لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمى ، فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها — وفى نسخة « يجاوره » —

(١) قال فى المختار (الوهدة ، كالوردة ، المكان المطمئن) .

وفوقها — وفى نسخة « فوقه »—طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل — وفى نسخة « ولكن أقل»— حرارة ؛ لأن حرارة الأرض لا ترتفع إليها، لبعدها .

وفوقها ، طبقة ، هى — وفى نسخة « هو » — هواء صاف ؛ لأن البخار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان إليها — وفى نسخة « إذ البخار لا يرتفعان إليه والحرارة لا ترتفع إليه » —

وفوقها طبقة دخانية — وفى نسخة « فيها دخانية » — لأن الأدخنة من الأرض ترتفع فى الهواء ، وتقصد عالم الأثير ، أعنى النار ، فتكون كالمنتشرة — وفى نسخة « كالمنتشر » — فى السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصاعد فتحترق — وفى نسخة « فتنحرق » —

* * *

وأما النار فإنها طبقة واحدة محرقة ، لا ضوء — وفى نسخة « ولا ضوء » — لها . بل هى كالهواء لطف — وفى نسخة « أو أشد لطفاً منه » —

ولو كان لها لون ، منع — وفى نسخة « يمنع » — رؤية الكواكب بالليل . ولكان لها ضوء كما للنيران — وفى نسخة « ولكان لها ضوء على الأرض كالنيران » — المشتعلة.

ولون السراج ضوؤه — وفى نسخة « وضوؤه » — إنما يحصل من تشبث — وفى نسخة « من شوب » — النار الصافية بالدخان المظلم، فيحصل من مجموع ذلك ، اللون والضوء . وإلا فالنار الصافية لا لون لها .

وحيث تقوى النار فى السراج لا يكون — وفى نسخة « فلا يكون » — لها لون ، حتى يظن أنها كالثقبة الخالية ليس فيها — وفى نسخة « فيه » — إلا خلاء أو هواء .

وإنما — وفى نسخة « فإنما » — النار بالحقيقة تلك — وفى نسخة « ذاك » — وإذا حصل لها لون — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا حصل » — فلكونها — وفى نسخة « فلكونه » — مشوبة — وفى نسخة « مشوباً » — بالدخان .

وبالحقيقة فإنما ذلك لون الدهن المحترق ، لا لون النار ، أو لون الحطب المحترق وإنما النار مثل الهواء — وفى نسخة « مشوبا بالدخان فالنار مثل الهواء » — لا لون لها، ولا ضوء لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — لأنها شفافة — وفى نسخة « ولكنه مشف » — حيث انها — وفى نسخة « إلا أنه » — هواء محترق .

النظر الثالث : — وفى نسخة « وأما النظر الثالث » — فيما يتكون فى الجو من مادة البخار .

ليس يخفى أن الشمس إذا سخنت الأرض بواسطة الضوء ، صعّدت من الرطب بخاراً ، ومن اليابس دخاناً ، كما نشاهد — وفى نسخة بدون عبارة « كما نشاهد » — ويتكون عما — وفى نسخة « مما » — يحتبس منهما — وفى نسخة « منها » — فى باطن الأرض المعادن . وعا ينفلت منهما ويتصاعد فى الهواء ، أمور كثيرة — وفى نسخة « أشياء » — لا بد من ذكرها .

أما ما يتكون — وفى نسخة « أما المتكون » — من مادة البخار ، فهو الغيم والمطر ، والثلج والبرد ، وقوس قزح ، والهالة ، وغير ذلك .

فمهما ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء إلى الباردة شىء تكاثف بالبرد — وفى نسخة « من الهواء البارد ثقل وتكاثف بالبرد » — وانعقد به ، وصار — وفى نسخة « فصار » — غيما ؛ لأن البرد أسرع تأثيراً فى قلب البخار — وفى نسخة « فى تكثيف البخار » — الحار ماء فى الهواء — وفى نسخة « الحار منه فى الهواء » —

وذلك للطف البخار بسبب الحرارة ،

أما ترى أنه إذا دخل الشتاء — وفى نسخة « أما ترى أن الهواء إذا دخل فى الشتاء » — اشتد حمو الحمام — وفى نسخة « فى بيت الحمام » — أظلم — وفى نسخة « فاظلم » — هواء الحمام ، وتكاثف البخار مثل الغيم—وفى نسخة « وتكاثف البخار لتكاثف الغيم » —

ولذلك — وفى نسخة « وكذلك » — يترك الماء وقت العصر فى الشمس ، ليلطف بحرارة الشمس — وفى نسخة « لتلطف الشمس بخاره » — مهما أريد تبريده بالشمال ليلا .

وكذلك إذا صب الماء البارد والحار على الأرض فى الشتاء ، كان الحار أسرع جموداً من البارد — وفى نسخة بدون عبارة « من البارد » —

ونظير ذلك — وفى نسخة « ويظهر ذلك » — فيمن يتوضأ بالماء الحار فى البلاد الباردة ، فينجمد — وفى نسخة « إنه يجمد » — فى الحال على شعره — وفى نسخة « على شعر لحيته » — ولا يكون البارد كذلك .

وهذه الأبخرة إنما تتصاعد من باطن الأرض ، لما سرى فيها — وفى نسخة « لما تسرى فيه » — من حرارة الشمس . ولكنها تنفذ وتقوى على — وفى نسخة « ولكنه يتفشى تفشى ويتفرق فى» — الخروج من— وفى نسخة « عن »— مسام الأرض ، إلا ما يقع تحت الجبال الصلبة ، فإنها تمنعه — وفى نسخة « تمنعها » — من النفوذ — وفى نسخة « من التفشى » — إذ تجرى الجبال فيها مجرى الأنبيق الذى يمسك البخار.

ثم إذا احتبس— وفى نسخة « احتقن » — فيها صار — وفى نسخة « صارت » — مادة للمعادن . وإذا قوى ثم وجد منفذاً ، فى شعوب الجبال ، ارتفع — وفى نسخة « فيرتفع » — منه قدر صالح ، ثم يختلف .

فإن كان ضعيفاً بددته حرارة الشمس فى الجبال ، وأحالته — وفى نسخة « وأحاله » — هواء .

ولذلك قل ما يجتمع فى نهار الصيف منه غيم — وفى نسخة بدون كلمة « نهار » وبدون عبارة « منه» — وتجتمع فى الشتاء بالليل أكثر وإن كان قوياً — وفى نسخة «وتجتمع فى الليل والشتاء ، إذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة ، منه أكثر وإن كان ذلك البخار قوياً» — أو كانت حرارة الشمس ضعيفة . أو اجتمع الأمران ، لم تؤثر — وفى نسخة « ولم تؤثر » — فيه الشمس فاجتمع — وفى نسخة « فيجتمع » —

وربما تعين الريح أيضاً على جمعه — وفى نسخة « على قمعه » — بأن تسوق البعض إلى البعض حتى يتلاحق .

فهما انتهى إلى الطبقة الباردة تكاثف ، وعاد — وفى نسخة « وعساد » — ماء ، وتقاطر وسمى — وفى نسخة « ويسمى » —مطرا ، كالبخار يتصاعد عن القدر ، فينتهى إلى غطائها — وفى نسخة « يتصاعد عن القدر ، ينتهى إلى غطاء القدر » — وعند ما يلاقى أدنى برودة — وفى نسخة « وعنده أدنى برودة » فينعقد قطرات — وفى نسخة « قطيرات » — عليه . فإن أدركه برد شديد ، قبل أن يجتمع ويصير قطرات كبيرة — وفى نسخة بدون كلمة « كبيرة » — جمدت وتفرقت أجزاؤه ونزل — وفى نسخة « جمدت وهى كالدرات المتفرقة ونزلت » — كالقطن المندوف . وتسمى ثلجاً .

وإن لم تدركها — وفى نسخة « تدركه » — برودة ، حتى أجتمعت قطرات — وفى نسخة « حتى كان منه قطرات » — ثم أدركتها حرارة من الجوانب ، فانهزمت برودتها إلى بواطنها ، وتوفر عليها برد الجو الذى كانت منتشرة فيه وانعقدت سميت حينئذ برداً — وفى نسخة « إلى بواطنها ، فينعقد ويسمى برداً » — ولذلك لا يكون البرد — وفى نسخة بدون كلمة « البرد » — إلا فى الخريف والربيع ، فتجتمع البرودة — وفى نسخة « الرطوبة » — فى بواطنها — وفى نسخة « مواطنها » — بإحاطة حرارة ما بظواهرها .

ومهما صار الهواء رطباً ، بالمطر رطوبة ، مع أدنى صقالة ، صار كالمرآة .

فالمحاذى له إذا كانت الشمس وراءه — وفى نسخة « فى قفاه » — يرى الشمس فى الهواء ، كما يرى الشمس — وفى نسخة « يراها » — فى المرآة إذا قابلها بها — وفى نسخة بدون عبارة « إذا قابلها بها » — ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب ، فيتولد منه قوس قزح ، وله — وفى نسخة « له » — ثلاثة ألوان :

وربما يكون — وفى نسخة « لا يكون » — اللون المتوسط ، ويكون مستديراً ، حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحداً ؛ فإن المرآة إنما ترى الصورة إذا كانت — وفى نسخة « كان »—على نسبة مخصوصة من الرائى والمرئى — وفى نسخة « بين الرائى والمرئى » — . ويستقصى ذلك فى علم المناظر ، ولا تتم الدائرة ؛ إذ لو تمت لوقع شطرها تحت الأرض ؛ إذ الشمس تكون فى قفا الناظر ، كالقطب لتلك الدائرة . ويكون مرتفعاً عن الأرض ارتفاعاً قريباً .

فإن كان قبل الزوال رُؤى— وفى نسخة « يرَى » — قوس قزح فى المغرب .

وإن كان بعده رُؤى — وفى نسخة « يرى » — فى المشرق .

وإن كانت الشمس فى وسط السماء — وفى نسخة « وإن كان فى وسط السما» — لم يمكن أن يرى إلا قوس صغيرة ، فى الشتاء إن اتفق .

* * *

وأما الهالة— وفى نسخة « والهالة » — وهى الدائرة المحيطة بالقمر ، من مثل هذا السبب أيضاً ؛ فإن الهواء المتوسط بين البصر وبين القمر — وفى نسخة « بين القمر وبين البصر » — صقيل رطب ، فيرى القمرُ فى جزء منه ، وهو الجزء الذى لو كان

فيه مرآة لرؤى القمر فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » —

ثم الشيء الذى يرى فى مرآة من موضع ، لو — وفى نسخة «فلو» — كانت مرايا كثيرة محيطة بالبصر ، وكانت موضوعة على تلك النسبة ، لرؤى — وفى نسخة « فيرى » — الشيء فى كل واحدة من المرايا — وفى نسخة « واحد من المراى » — فإذا تواصلت المرايا — وفى نسخة « المراى » — يرى فى الكل ، فيرى دائرة لا محالة .

وأما وسطها فإما أن — وفى نسخة « فإنما » — يرى مظلماً ؛ لأن البخار المتوسط لطيف ؛ فإذا قرب من المضيء انمحق ، وصار لا يرى ، وإذا بعد منه صار مرئياً ،

وليس هو كالذرة ترى فى الشمس ، لا فى الظل ، بل هو كالكواكب — وفى نسخة « كالكواكب » — تختفى بالنهار ، وتظهر بالليل ؛ فلهذا يرى فى وسط — وفى نسخة « وسط » — الدائرة كأنه خال عن الغيم .

وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة الهواء ، وإن لم يكن مطر ، إذ — وفى نسخة « أو » — يحصل فى الهواء بها أدنى رطوبة ، ولم يكن غبار ولا دخان — وفى نسخة « ودخان » — يمنع صقالة تلك الرطوبة .

النظر الرابع : فيما يتكون من مادة الدخان ، وهو الريح ، والصواعق — وفى نسخة « والصاعقة » — والشهب ، والكواكب ذوات الأذناب ، والرعد والبرق .

فإذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار — وفى نسخة « فإذا تصاعدت ارتفعت من وسط البخار » — فإنها — وفى نسخة « لأنه » — أميل إلى جهة الفوق ، وأقوى حركة من البخار .

فإن ضربه البرد فى ارتفاعه ثقل ، وكثف ، وانتكس — وفى نسخة « ثقل وانتكس» — وتحامل على الهواء دفعة ، وحرك — وفى نسخة « وحركت » — الهواء بشدة ، كتحريك المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح — وفى نسخة « وحركت الهواء بشدة فيحصل الريح » — ؛ من ذلك ، فإنها عبارة عن هواء متحرك .

وإن لم يضربه البرد — وفى نسخة « الرد » — تصاعد إلى الأثير ، واشتعلت — وفى نسخة « واشتعل » — فيه النار — وفى نسخة « النار فيه » — فحصل منه نار تشاهد — وفى نسخة « فتكون منه نار تشاهد » —

وربما يستطيل بحسب طول الدخان ، فيسمى كوكباً منقضاً ، ثم إن كان لطيفاً :

فإما أن ينقلب ناراً صرفة — وفى نسخة « صرفا » — وينطفىء — وفى نسخة « أو ينطفىء » — فلا يرى ، فينمحى — وفى نسخة « فينمحق » — لأن النار — وفى نسخة « الدخان » — تخرج عن كونه مبصراً .

فإما بأن يصير — وفى نسخة بدون « فإما » — ناراً — وفى نسخة « ماء » — صرفة — وفى نسخة « صرفا » — وهى — وفى نسخة « وهو » — النار المحض — وفى نسخة « المحضة » —

أو ينطفى بالبرد فى ارتفاعه فينقلب — وفى نسخة « أو ينطفىء فينقلب [1] » — هواء ، فيصير شفافاً .

فإن كان الملاقى له البرد المؤثر فى الإطفاء ، فإنه يستحيل هواء .

وإن قويت النار أثرت فى التخليص من شوب الدخان ، فيستحيل كله ناراً ، إذ لا يبرد ثم .

وإن كان الدخان كثيفاً واشتغل ، ولكن لم يكن يستحيل على القرب ، بقى ذلك زماناً ، فيرى أنه كوكب ذو ذنب ، وربما يدور مع الفلك ، إذ النار متشبثة الأجزاء بأجزاء معقر الفلك ، فيدور فى مشايعتها ، فيدوّر على الدخان الحاصل فى حيزها ، وإن لم يشتعل . ولكن كان كالفحم الذى انطفأت النار المشتعلة فيه ؛ فإنه يرى أحمر ، فيظهر منه علامات حمر فى الجو ، وبعضه تزايله الحمرة فيكون كالفحم الذى انمحت ناره ، فيرُى كأنه ثقبة مظلمة فى الهواء .

ثم إن بقى شيء من الدخان فى تضاعيف الغيم ، وبرد ، صار ريحاً وسط الغيم ، فيتحرك فيه بشدة ، ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد .

وإن قويت حركته وتحريكه ، اشتعل من حرارة الجو الهواء والدخان معاً ، فصار ناراً مضيئة ، فيسمى البرق .

وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلا محرقاً ، اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض ، فيسمى صاعقة ، ولكنها نار لطيفة تنفذ فى الثياب والأشياء الرخوة ، وتنصدم بالأشياء الصلبة كالحديد والذهب ، فتذيبها حتى تذيب الذهب فى الكيس ولا يحترق

(١) وبعبارة (وينطفىء فينقلب) ينتهى مخطوط الأزهر ، فهو ناقص من الآخر ، وآخره هذه العبارة ، وعند ذلك يصبح تعويلنا فيما يأتى على مطبوعة مطبعة السعادة وحدها .

الكيس .

وتذيب ذهب المذهب ، ولا يحترق الشيء .

ولا يخلو برق عن رعد ؛ لأنهما جميعاً عن الحركة ، ولكن البصر أحد إدراكاً، فقد يرى البرق ولا ينتهى صوت الرعد إلى السمع ؛ لأن البصر يدرك بغير زمان ، والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء الذى بين السمع والمسموع ، حتى ينتهى أثره إلى السمع .

وكذلك إذا نظر النار إلى القصار[1] من بعد رأى حركته قبل سماع صوته بزمان ما

* * *

النظر الخامس : فى المعادن . وهى إنما تتكون مما يختفى فى الأرض من البخار والدخان ، فتمتزج ، فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة ، لقبول صور مختلفة يفيض عليها من واهب الصور .

فإن غلب الدخان ، كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت . وربما يغلب البخار فى بعضه ، فيصير كالماء الصافى .

والمنعقد المتحجر يكون منه الياقوت ، والبلور وغيرهما ،

وتعسر إذابة هذا النوع بالنار ، ولا ينطرق تحت المطارق ؛ فإن الانطراق والذوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية ، وما فيها من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت.

فأما الذى يذوب وينطرق ، كالذهب والفضة ، والنحاس ، والرصاص ، فهو الذى استحكم امتزاج الدخان منه بالبخار ، وقلة الحرارة المختفية فى جوهرها ، وبقيت فيها رطوبة ودهنية ، وذلك لكثرة تأثير حرارته فى رطوبته ، حتى انكسرت به برودته ، وامتزجت به الهوائية ، وبقى فيه شيء من الأرضية مع الهوائية .

فهذا يذوب فى النار ؛ لأن ما فيه من الكبريت يعين النار على الإذابة فتسيل الرطوبة ، ويقصد التصاعد ، فتجذبها الأرضية المتشبثة به ، فيحصل من تصعد ذلك ، وجذب هذا ، حركة دورية لا تتفرق أجزاؤها ، لاستحكام امتزاجها.

فإن كان الامتزاج ضعيفاً تصعد البخار ، وانفصل من الثقيل الجاذب

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها (القطار) .

إلى أسفل ؛ فإذا كثرت عليه النار ينقص لانفصال البخار ، فصار كلساً كالرصاص .

وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن الانعقاد ، كان أقبل للانطراق تحت المطارق .

وما انعقد ولم يقبل الإذابة ، إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ ، وخلطا به وسريا فيه ، تسارعت إليه الإذابة ، مثل سحالة الحديد ، والطلق ، والخارصينا .

وكل ما عقده البرودة ، الانه الحرارة ، مثل الشمع .

وكل ما عقده الحر ، أذابه البرد ، مثل الملح ؛ فإنه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الأرض ؛ فإن الحرارة تعين الرطوبة ، واليبوسة جميعاً ، وتزيد فيهما .

وكل ما كانت المائية فيه غالبة ، ينعقد بالبرودة ، وكل ما غلبت فيه الأرضية انعقد بالحرارة .

فإذا كان فى الشيء أرضية ورطوبة ، والأرضية أشد مناسبة للحرارة ، ينعقد بالبرد وتعسر إذابته كالحديد .

وتفصيل هذا يستدعى تطويلا .

ومنه تتفرع صناعة الكيميا ، وصناعات كثيرة سواها .

المقالة الرابعة

فى النفس النباتى ، والحيوانى ، والإنسانى

القول فى النفس النباتى : كما أن اختلاط الدخان ، والبخار ، يوجب استعداداً لقبول صورة المعادن ، فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن ، وأقرب إلى الاعتدال ، وأبعد من بقاء التضاد فى الكيفيات الممتزجة ، فتستعد لقبول صورة أخرى ، أشرف من صورة الجمادات ، حتى يحصل فيه النمو الذى لا يكون فى الجمادات .

وتسمى تلك الصورة نفساً نباتية ، وهى التى تكون فى النجم [١] ، وفى الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال :

أحدها : التغذية بقوة مغذية .

والثانى : التنمية بقوة منمية .

والثالث : التوليد بقوة مولدة .

والغذاء : عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذى بالقوة ، لا بالفعل .

وإذا وصل إلى المغتذى ، أثرت فيه القوة المغذية ، وهى قوة محيلة للغذاء ، تخلع صورته ، وتكسوه صورة المغتذى ، فينتشر فى أجزائه ، ويلتصق به ، ويسد مسد ما تحلل من أجزائه .

وأما النمو : فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء ، فى أقطاره الثلاثة على التناسق اللائق بالنامى ، حتى ينتهى إلى منتهى النشوء ، مع التفاوت الذى يليق به ، أعنى فيما ينخفض من أجزاء النامى ، ويرتفع ويستدير ، ويستطيل .

والقوة التى يليق لها هذا الفعل تسمى منمية ؛ فإن هذه القوى لا تدرك بالحس ، بل يستدل عليها بالفعل ؛ إذ كل فعل فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من الفعل .

(١) النجم النبات الذى لا ساق له .

والقوة المولدة : هى التى تفصل جزأ من جسم شبيهاً به بالقوة ، ليستعد لقبول صورة مثله ، كالنطفة من الحيوان ، والبذرة من الحبوب ،

* * *

ثم القوة الغاذية : لا تزال عاملة إلى آخر العمر ، ولكن تضعف فى آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن إحالة جسم الغذاء .

وأما القوة المنمية : فإنها تفعل إلى وقت البلوغ ، وكمال النشوء ، ثم تقف ؛ فإذا وقفت النامية من حيث الزيادة فى المقدار ، لا من حيث الزمان ، انتهضت المولدة وقويت .

القول فى النفس الحيوانى : فإن اتفق مزاج أقرب إلى الاعتدال ، وأحسن مما قبله ، استعد لقبول النفس الحيوانى ، وهو أكمل من النباتى ؛ إذ فيه قوى النباتى ، وزيادة قوتين ؟

إحداهما : المدركة .

والأخرى : المحركة .

فإن الحيوان عبارة عما يدرك [١] ويتحرك بالإرادة

وهاتان قوتان ، هما لنفس [٢] واحدة ، فترجعان إلى أصل واحد ؛ ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض .

فمهما حصل الإدراك ، انبعثت الشهوة ، حتى يتولد منها الحركة .

إما إلى الطلب .

وإما إلى الهرب .

والقوة المحركة لا بد لها من الإرادة .

ولا تكون الإرادة إلا من الشهوة

والنزوع :

إما أن يكون إلى الطلب ، ويحتاج إليه لطلب الملائم الذى به بقاء الشخص

(١) ومن هذا ينبغى أن يلاحظ التفرقة بين الإدراك وهو شىء فى الحيوان ، وبين التعقل ، وهو الذى يختص بالإنسان ويميزه عن سائر أنواع الحيوانات .

(٢) فى الأصل (هما والنفس واحدة) .

كالغذاء أو بقاء النوع ، كالجماع ، ويسمى هذا النوع من النزوع قوة شهوانية .

وإما أن يكون إلى الهرب والدفع . ويحتاج إليه لدفع ما ينافى ويضاد دوام البقاء ، ويسمى القوة الغضبية .

والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية .

والكراهة عن ضعف القوة الشهوانية .

وهما محركتان للقوة المحركة المنبثة فى الفضلات والأعصاب ، على سبيل البعث والاستحثاث على مباشرة الحركة .

فالقوة التى فى العضلات ، مؤتمرة ،

والقوة النزوعية باعثة آمرة .

* * *

وأما القوه المدركة : فتنقسم :

إلى ظاهرة : كالحواس الخمس .

وإلى باطنة : كالقوة الخيالية ، والمتوهمة ، والذاكرة ، والمتفكرة ، كما سيأتى تحقيقها .

ولولا أن للحيوان قوة باطنة سوى الحواس ، لكان إذا تصور أكل شىء مثلا ، دفعة واحدة استبشعه ، لا يمتنع منه ثانياً ما لم يذقه دفعة أخرى بالأكل فإنه اكل فى الأول ؛ لأنه لم يعرف أنه مضر .

فلولا أنه بقى فى ذكره تلك الصورة ، لكان لا يعرفه إذا رآه ثانياً ، أنه مضر ،

وذلك الذكر أمر وراء الرؤية ، والشم وسائر الحواس .

فلولا أن هذه الحواس الخمس ، تؤدى ما تدرك من الصور ، إلى قوة أخرى واحدة ، جامعة للكل تسمى حسا مشتركاً ، لكنا إذا رأينا شيئاً أصفر ، لا ندرك أنه حلو ، ما لم نجد إدراك ذلك المذوق أولا ، أعنى العسل .

فإن العين لا تدرك الحلاوة

والذوق لا يدرك الصفرة .

فلا بد من حاكم يجتمع عنده الأمران ، حتى يحكم بأن الأصفر حلو .

وليس هذا الحكم للذوق ، ولا العين ، وإنما ذلك لقوة أخرى باطنة ، ليست

واحدة من الحواس الظاهرة ،

ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تدرك العداوة من الذئب ؛ فتهرب منه ؛ فإن العداوة لا ترى .

وهذه مجامع القوى ، ولا بد من تفصيلها .

القول

فى تحقيق الإدراكات الظاهرة

أما حس اللمس : فظاهر ، وهو قوة مبثوثة فى جميع البشرة ، واللحم ؛ يدرك بها الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة ، والخفة والثقل .

وهذه القوة تصل إلى أجزاء اللحم والجلد ، بواسطة جسم لطيف كالحامل لها ، يسمى روحاً ، ويجرى فى شباك العصب .

وبواسطة العصب ، يصل .

وإنما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب ، كما سيأتى .

وما لم تستحل كيفية البشرة إلى شبه المدرك ، من البرودة ، والحرارة ، أو غيرها ، لم تكن مدركة ، ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبرد منه وأسخن .

فأما المساوى لها فى الكيفية ، فلا تؤثر فيه ، فلا تدركه

* * *

وأما الشم : فإنه قوة فى زائدتى الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثديين .

وإنما تدرك بواسطة جسم ينفعل من الروائح ، ويمتزج ، أو يختلط به أجزاء ذى الرائحة ، وذلك مثل الهواء والماء .

وليس يلزم أن تكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء ، بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ، ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه ، لا بأن تنتقل الرائحة إليه ؛ فإن ذلك محال فى العرض ؛ وقد بينا استحالة انتقال الأعراض ، ولو لم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء ، لما انتشرت الرائحة فراسخ .

وقد حكى اليونانيون أن الرخمة انتقلت برائحة الجيف التى حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة مائتى فرسخ ، إلى المعركة فى بلدة ، لم تكن حواليها رخمة ، بل

كانت الرخمة منه على مائتى فرسخ ، وذلك بقوة حواس الطير ، وانفعال الهواء ، وقبوله لرائحة الجيف .

وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا يمكن أن تنتشر أجزاؤه إلى هذا الحد .

* * *

وأما السمع : فإنه قوة مودعة فى عصبة مفروشة فى أقصى الصماخ ممدودة عليه مد الجلد على الطبل وهى تدرك الصوت .

والصوت عبارة عن تموج الهواء ، بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف ، أو قلع بحدة .

فإن كان من قرع اصطك منه الجسمان ، وانفلت الهواء بشدة وإن كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة ، وحدث الصوت عند التموج فى الهواء ، ويصل إلى حيث تصل حركة التموج .

فإذا انتهت تلك الحركة إلى الهواء الراكد الذى فى الصماخ ، انفصل بها ذلك الهواء الراكد ، المجاور لتلك العصبة ، وهى مفروشة على أقصى الصماخ ، فحدث فيها ما يحدث فى جلد الطبل من الطنين ، فتشعر بذلك الطنين ، القوة المودعة فى تلك العصبة .

والحركة تحدث فى الهواء موجاً مستديراً ، كما يحدث الموج المستدير فى الماء ، إذا ألقى فيه حجر ، فتنتشر منه دوائر صغار ، ولا تزال تلك الدوائر تتسع وتضعف فى حركتها إلى أن تنمحى .

فكذلك يحدث فى الهواء .

وكما أن الطاس إذا كان فيه ماء ، وألقى فيه حجر ، نشأت عنه دائرة إلى أطراف الطاس المحيطة بالماء ، انصدمت بها تلك الدائرة ، ثم انعطفت إلى الوسط إلى موضع ابتدأت فيه .

فكذلك موج الهواء إذا انصدم بجسم صلب ، ربما انعطف فيكون منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزيده ، دوام الصوت فى الطشت ، والحمام ، والصريخ تحت الجبل .

* * *

فأما الذوق : فهو بقوة مودعة فى العصية المفروشة على ظاهر اللسان ، بواسطة الرطوبة اللعابية التى لا طعم لها ، المنبثة على ظهر اللسان ؛ فإنها تأخذ طعم ذى الطعم ، وتستحيل إليه ، وتتصل بتلك العصبة ، فتدركها القوة المودعة فى العصبة .

* * *

وأما البصر : فهو قوة دراكة للألوان والأشكال ، مودعة فى ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ .

والأبصار : هو عبارة عن أخذ صورة المدرك أعنى انطباع مثال صورته فى الرطوبة الجليدية من العين التى تشبه البرد ، والجمد أى الجليد ، وهى مثل المرآة ؛ فإذا قابلها متلون ، انطبع مثل صورته فيها ، كما تنطبع صورة الإنسان المقابل للمرآة فيها ، بتوسط جسم شفاف بينهما ، لا بأن ينفصل من المتلون شىء ، ويمتد إلى العين ، ولا بأن ينفصل من العين شعاع ، فيمتد إلى الصورة ؛ فإن كليهما محالان فى الإبصار ، وفى المرآة .

ولكن يحدث مثال صورته فى المرآة ، وفى عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة ، مع توسط الشفاف .

وأما حصوله فمن واهب الصور ،

وكل إدراك فى الحواس الخمس ، بل وغيرها ، إنما هو عبارة عن أخذ صورة المدرك؛ فإذا حصلت الصورة فى الجليدية ، أفضت إلى القوة الباصرة المودعة فى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتين من مقدم الدماغ على هذه الصورة ، فأدركته النفس بتوسط الحس المشترك ، كما سيأتى شرحه .

ولو كان للمرآة نفس، لأدركت مما يقابلها ويحصل فيها ، مثال صورته .

وأما سبب تأثير البعد فى أن يرى الصغير كبيراً ، فهو أن الرطوبة الجليدية كرية ، ومقابلة الكرة إنما تكون بالمركز .

فإذا فرضنا سطحاً مستديراً ، كالترس فى مقابلة كرة العين ، أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء ، الذى بين السطح والعين ، وانفعال طبقة العين عن

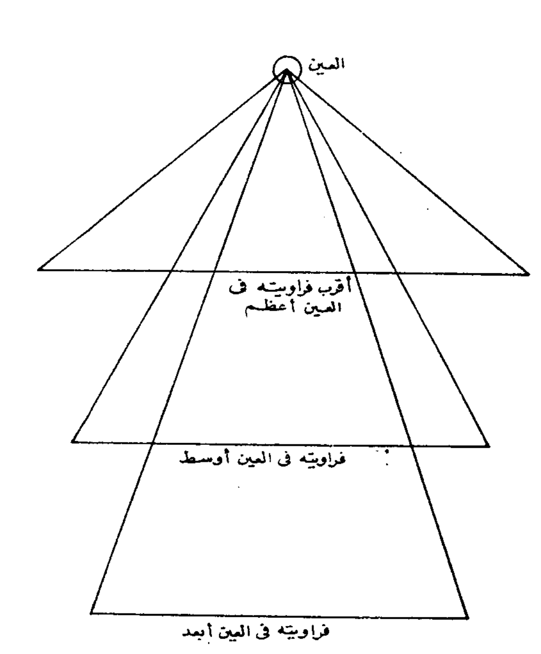
الهواء إلى أن ينتهى إلى الروح الباصر .

ويكون المنفعل ، وهو الهواء مخروط الشكل . قاعدته سطح المدرك ، ورأسه ينتهى إلى الروح السباصر . ورأسه زاوية مجسمة هى المدرك بالحقيقة .

فإذا ازداد سطح المرئى الذى هو قاعدة المخروط ، بعداً من العين طال المخروط وصغرت زاويته ، أعنى رأسه الذى ينتهى إلى الحدقة .

وكلما بعد سطح المرئى ، أعنى قاعدة المخروط ، طال المخروط ، وبطوله يدق رأسه أى تصغر الزاوية المدركة فى الحقيقة ، إلى أن ينتهى من الصغر إلى حد لا تقوى القوة الباصرة على إدراكه ، فيغيب المرئى عن الإدراك .

وهذه صورته



ولو كان المرئى غير مستدير لكان أيضاً الهواء المنفعل بينه وبين الحدقة شكلا مخروطاً يحيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئى ، وينتهى رأسه إلى الحدقة على زاوية أو زوايا .

ويستقصى علم ذلك من الكتب الموضوعة فى علم المناظر من الرياضات .

وفى هذا القدر كفاية لغرضنا .

* * *

وهذا الذى أستقر عند ارسطاطا ليس فى كيفية الإدراك .

وأما من قبله فقالوا : لا بد من أتصال بين الحس والمحسوس حتى يحصل الإحساس .

قالوا : وإذا استحال أن ينفصل من المبصر صورة وتمتد إلى العين ، فلا بد وأن ينفصل من العين جسم لطيف هو الشعاع ، ويتصل بالمبصر ، وبواسطته يحصل الإبصار .

وهذا محال ؛ إذ متى تتسع العين لأجسام تنسبط على نصف العالم ، ونصف كرة السماء .

فاستبشع هذا طائفة من الأطباء ، فاحتالوا له ، وقالوا : إن الهواء المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير مع العين واشتباكه بشعاع الهواء ، حتى يصير كالشيء الواحد فى أقل من طرفة العين ، ويصير بمجموعهما آلة فى الإبصار ، وهذا أيضاً محال من وجوه .

الأول : أن الهواء إن كان يصير آلة يبصر بها ، حتى يكون هو المبصر كالحدقة مثلا ، فحينئذ إذا اجتمع جماعة من ذوى الإبصار فينبغى أن يقوى إدراك الضعيف البصر الذى معهم ؛ فإن شعاعه إن ضعف عن إحالة الهواء ، فهذه الأشعة الكثيرة اشتبكت بالهواء ، فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الإبصار ، كما يستعين بقوة ضوء السراج .

وإن كانت الصورة المبصرة لا تظهر فى الهواء ، بل فى العين ، ولكن بواسطة الهواء يصل إليها ، فأى حاجة فى خروج الشعاع ، والهواء متصل بجرم العين ، والمبصر متصل بالهواء ؟ فينبغى أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع .

الوجه الثانى : وهو مبطل لأصل الشعاع ، وإن الشعاع لا يخلو :

إما أن يكون عرضاً ، فيستحيل عليه الانتقال .

أو جسما ، فيلزم منه محال ؛ لأنه إن كان لا يبقى متصلا بالعين ممتداً مثل الخطوط ، فلا يؤثر فى العين ما انفصل عنها .

وإن بقى متصلا به ، فينبغى أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقاً ، وينبغى أن يكون مثل خيط ممدود ، فإذا هبت ريح أمالته إلى موضع آخر ، وأخرجته عن استقامته ، فيجب أن يرى ما ليس على مقابلته ، بإمالة الريح إياه ، أو بقطع اتصاله ، فيمنع الرؤية .

والثالث : أنه لو كان ينفصل من العين مائلا فى المبصر ، لكان يدرك المبصر

قريباً وبعيداً ، على وجه واحد من غير تفاوت فى القدر ؛ لأن الملاقى مطابق للملاقى فى الحالين ، مهما لم يقدر مقابلة فى مثل مخروط كما سبق .

ولا يمكن أن يقال : إن الشعاع يقع على بعضه ، إذا بعد ؛ لأنه يبصر جميع المرئى بعيداً أو قريباً ،

وقد يرى فى بعض الأحوال أكثر ،

* * *

فهذه هى الإدراكات ، فالمدركة الخاصة بها هى : الألوان ، والروائح ، والطعوم ، والأصوات .

وما ذكر فى اللمس ، ويدرك بواسطة هذه الأشياء ، خمسة أمور أخر ، وهى : الصغر ، والكبر ، والبعد ، والقرب ، وعدد الأشياء وشكلها ، مثل الاستدارة ، والتربيع ، والحركة ، والسكون ،

وتطرق الغلط إلى هذه التوابع أكثر من تطرقه إلى تلك الأصول .

القول

فى الحواس الباطنة

إعلم أن الحواس الباطنة أيضاً خمسة :

الحس المشترك .

والقوة المتصورة .

والقوة المتخيلة

والقوة الوهمية .

والقوة الذاكرة .

أما الحس المشترك : فهو حاسة منها تنتشر تلك الحواس ، وإليها يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها جامع لها ؛ إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض، والصوت ، لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذلك المغنى الذى سمعنا صوته ؛ فإن الجمع بين اللون والصوت ، ليس للعين ولا للأذن .

وأما القوة المتصورة : فعبارة عن الحافظة لما ينطبع فى الحس المشترك ؛ فإن الحفظ غير الانطباع والقبول ؛ ولذلك كان الماء يقبل الصورة ، والشكل ، وينطبع فيها ولا يحفظها .

والشمع يقبل الشكل بقوة الليل ، ويحفظ بقوة اليبوسة ،

ومهما حلت آفة بمقدم الدماغ ، بطل حفظ المتخيلات ، وحصل النسيان للصور .

وأما الوهمية : فهى تدرك من المحسوسما ليس بمحسوس ، كما تدرك الشاة عداوة الذئب ، وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى، وهى للبهائم مثل العقل للإنسان .

وأما الذاكرة : فعبارة عما يحفظ هذه المعانى التى أدركتها الوهمية ، فهى خزانة المعانى .

كما أن المتصورة ، الحافظة للصور المنطبعة فى الحس المشترك ، خزانة للصور

وهاتان : أعنى الوهمية ، والذاكرة ، فى مؤخر الدماغ .

والمشترك ، والمصورة ، فى مقدّمه .

وأما المتخيلة : فهى قوة فى وسط الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك ، أعنى أنها تفتش عما فى خزانة الصور ، وعما فى خزانة المعانى .

فإنها مركوزة بينهما ، وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط ، فتصور إنساناً يطير وشخصاً واحداً نصفه إنسان ونصفه فرس ، وأمثال ذلك . وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق ، بل تركب ما ثبت فى الخيال متفرقاً ، أو تفرق مجموعاً، وهذه تسمى مفكرة فى الإنسان .

والمفكرة بالحقيقة هى العقل ، وإنما هذه آلته فى الفكر ، لا أنها المفكرة ؛ فإنه كما أن ماهيات الأسباب هى التى بها تتحرك العين فى الجحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الأبصار ، والتفتيش عن الغوامض ، فكذلك ماهيات الأسباب هى التى بها يتأتى التفتيش عن المعانى المودعة فى الخزانتين ،

فطبع هذه القوة ، الحركة ، فلا تفتر ولا فى حالة النوم ، فمن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه :

إما بالمشابهة :

وإما بالمضادة .

أو بأن كان مقترناً به فى الوقوع الاتفاق عند حصوله فى الخيال .

ومن طبعها المحاكاة ، والتمثيل ، حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام ، حاكاه بشجرة ذات أغصان .

وإن رتب شيء على درجات حاكاه بالمراقى والسلالم ، وبها يتذكر ما نسى ، فإنها لا تزال تفتش عن الصور التى فى الخيال ، وينتقل من صورة إلى صورة قربت منها ، حتى تعثر على الصورة التى منها أدرك المعنى المنسى ، فيتذكر بواسطتها ما نسيه .

وتكون نسبة تلك الصورة إلى حضور ما يقارنها ويتعلق بها ، نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة ؛ إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة ، فهذه هى القوى الظاهرة والباطنة ،

وهى بجملتها آلات ؛ إذ المحركة ليست إلا لجلب المنافع أو دفع المضار .

والمدركة ليست إلا كالجواسيس التى تقتنص بها الأخبار .

* * *

فالمصورة ، والذاكرة ، لحفظها .

والمتخيلة لإحضارها بعد الغيبة .

فلا بد من أصل تكون هذه كلها آلة له ، وتجتمع إليه ، وتكون مسخرة له ، ومسببه .

يعبر عن ذلك الأصل بالنفس ، وليس هو الجسم ؛ إذ كل عضو من الجسم هو أيضاً آلة ، وإنما أعد لغرض يرجع إلى النفس .

فلا بد إذن من نفس تكون هذه القوى والأعضاء آلات لها .

القول فى النفس الإنسانى

إذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالا ، بلغ إلى الغاية التى لا يمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها ، مثل نطفة الإنسان التى حصل نضجها فى بدن الإنسان من أغذية هى ألطف من أغذية الحيوان ، ومن أغذية النبات ، وبقوى ومعادن ، أحسن من قوامهما ومعادنهما ، فيستعد لقبول صورة من واهب الصور ، هى أحسن الصور .

وتلك الصورة هى نفس الإنسان .

وللنفس الإنسانى قوتان :

إحداهما : عالمة .

والأخرى : عاملة .

والقوة العالمة تنقسم :

إلى القوة النظرية ، كالعلم بأن الله تعالى واحد ، والعالم حادث .

وإلى القوة العملية : وهى التى تفيد علماً يتصعلق بأعمالنا ، مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغى أن يفعل .

وهذا العلم قد يكون كلياً ، كما ذكرناه .

وقد يكون جزئياً : مثل قولنا : زيد لا ينبغى أن يظلم .

والقوة العاملة ، هى التى تنبعث بإشارة القوة العلمية التى هى نظرية متعلقة بالعمل .

وتسمى العاملة عقلا عمليا . ولكن تسميتها عقلا بالاشتراك ، فإنها لا إدراك لها ، وإنما لها الحركة فقط ، ولكن بحسب مقتضى العقل .

وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب ، فكذلك القوة العاملة فى الإنسان ، إلا أن مطلبها عقلى ، وهو الخير . والثواب متصل بما بعده ، والنفع فى العاقبة وإن كان مؤلماً فى الحال ، بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية .

* * *

وللنفس الإنسانى وجهان :

وجه إلى الجنبة العالية ، وهى الملأ الأعلى ؛ إذ منها يستفيد العلوم ، وإنما القوة النظرية للنفس الإنسانى ، باعتبار هذه الجهة ، وحقة أن يكون دائم القبول .

ووجه إلى الجنبة السافلة ، وهى جهة تدبير بدنه .

وإنما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة ، ولأجل البدن .

ولا يمكن شرح القوة العقلية الإنسانية إلا بذكر حقيقة الإدراكات وأقسامها ، ليتبين أن هذه القوة خارجة عنها ، وزائدة عليها ، فنقول :

قد ذكرنا أن معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرك ، إلا أن هذا الأخذ على مراتب :

الأول : إدراك البصر : فإنه يدرك الإنسان مثلا مركباً ، مع لوازمه وتوابعه ، ولا يدركه مجرداً ، بل يدرك معه : لوناً مخصوصاً ، ووضعاً مخصوصاً ، وقدراً مخصوصًا.

وهذه توابع لو لم تكن بأعيانها ، لكان هو إنساناً مع عدمها ، فإنه ليس إنساناً بها ، بل هى عوارض غريبة ، التحقت بالإنسان ، وليس للبصر قوة تجريد الإنسانية عن اللواحق الغريبة .

ثم يحصل منه صورة فى الخيال ، يطابق صورته فى الابصار . أعنى أن صورته أيضًا فى الخيال ، مع الوضع ، والقدر ، واللون ، وجميع لواحقه الغريبة كما كانت فى الإبصار ، غير مجردة عن اللواحق البتة .

ولا تخالف إلا فى أمر واحد ، وهو أن الجسم المبصر لو انعدم أو غاب بطل الإبصار ، ولم تبطل صورته الباقية فى الخيال ، أعنى فى القوة التى تسمى مصورة . فكأنها صارت أبعد عن المادة قليلا ، حيث لم تستدع وجودها المادة ، وحضورها ، كما يستدعيها الإبصار .

ولما كانت الصورة ، بقدرها ووضعها وأطرافها ، ووسطها ، وسائر أجزائها ، تحصل فى الخيال ، لم يمكن أن يحصل إلا فى آلة جسمانية ؛ لأن أجزاء المقدر بمقدار وأطراف لا يتميز إلا فى جسم ، كما لا تتميز الصورة إلا فى جسم هو مرآة ، أو ماء .

فهاتان القوتان : أعنى البصر ، والخيال ؛ جسمانيتان .

* * *

وأما الوهمية : فهى عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معانى غير محسوسة ، مثل عداوة السنور للفأرة . والشاة للذئب . وموافقة الشاة لسخلتها .

وهى أيضاً متعلقة بالمادة ؛ لأنه لو قدر عدم إدراك صورة الذئب بالحس ، لم يتصور إدراك هذه .

فهذه القوة أيضاً جسمانية ، وملتصقة بأمور غريبة ، عن حقيقة المدرك ، زائدة على ماهية غير مجردة عنها .

ومعلوم أنا ندرك الإنسانية بحدها ، وحقيقتها ؛ أو مجردة بحيث لا يقترن بها شىء غريب ؛ إذ لو لم يدرك ذلك مجرداً ، لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع ، غريب كلها فى حقه ، وعواض له ليست داخلة فى ماهيته .

فإذن لها فينا قوة تدرك الماهية ، غير مقترنة بشىء من هذه الأمور الغريبة ، بل مجردة عن كل أمر سوى الإنسانية .

وندرك السواد المطلق مجرداً عن كل أمر سوى السوادية .

فكذلك سائر المعانى .

وهذه القوة تسمى عقلا ، وهذه المجردات لا يقدر الخيال على إدراكها ؛ فإنا لا نقدر على أن نتخيل إنساناً ، إلا على بعد منا أو قرب ، أو على قدر فى الصغر أو الكبر ، أو قاعداً ، أو قائماً ، أو عارياً أو كاسياً .

وهذه الأمور غريبة عن ماهية الإنسان ، فليس للخيال هذا الإدراك ، ولا أيضاً للإبصار ، وهو حاصل فينا .

فهو إذن بقوة أخرى ، وتلك القوة هى المطلوب المسمى عقلا .

وبهذه القوة يقتنص الإنسان العلم بالمجهولات .

بواسطة الحد الأوسط فى التصديقات ،

وبواسطة الحد والرسم فى التصورات .

وتكون الإدراكات الحاصلة فيها كلية ؛ لأنها مجردة ؛ فتكون نسبتها إلى آحاد جزئيات المعنى ، نسبة واحدة .

وليس ذلك الشىء لسائر الحيوانات سوى الإنسان .

ولهذا كانت كلها على نمط واحد ، فى جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق

عليها ، مع اختلاف أنواعها ، وليس لها إلا مقدار حاجتها ، فإنها تخص بالطبع على سبيل الإلهام ، والتسخير .

* * *

فإذن خاصية الإنسان التى لا يشاركه فيها الحيوانات ، هى التصور والتصديق بالكليات . وله استنباط المجهول بالمعلوم ، فى الصناعات وغيرها .

وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس واحدة كما سبق .

* * *

ثم نقول ؛ إن للقوة العقلية مراتب ، ولها بحسبها أسامى ،

فالمرتبة الأولى أن لا يحصرها شىء من المعقولات ، بالفعل ، بل ليس لها الاستعداد والقبول كما فى الصبى ، ويسمى حينئذ عقله ، عقلا هيولانيا ، وعقلا بالقوة ،

ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور المعقولة :

أحدهما : نوع الأوليات الحقيقية التى يقتضى طبعها أن تنطبع فيه من غير اكتساب ، بل تقبلها بالسماع ، من غير نظر ، كما بيناه ،

والثانى : نوع المشهورات ، وهى فى الصناعات والأعمال أبين .

فإذا ظهر فيه ذلك سمى عقلا بالملكة ، أى قد ملك كسب المعقولات النظرية قياساً ؛ فإن حصل بعد ذلك فيه شىء من المعقولات النظرية باكتسابه إياها ، سمى عقلا بالفعل ، كالعالم الغافل عن العلوم ، القادر عليها ، مهما أراد ،

فإن كانت صورة المعلوم حاضرة فى ذهنه ، سميت تلك الصورة عقلا مستفاداً ، أى علماً مستفاداً ، من سبب من الأسباب الإلهية ، يسمى ذلك السبب ملكة ، أو عقلا فعالا .

ولا يجوز أن تكون هذه الإدراكات بآلة جسمانية ، بل المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا هو منطبع فى جسم ، ولا يفنى بفناء الجسم ، بل يبقى حياً أبد الأبدين ، إما متلذذاً ، وإما متألماً .

وذلك الجوهر هو النفس ، ويدل على كون إدراك العقل بغير جسم عشرة أمور . سبعة هى علامات قوية مقنعة بعدمها .

وثلاثة هى براهين قاطعة .

العلامة الأولى : أن الحواس المدركة بآلة جسمانية ، إذا أصاب الآلة آفة : فإما أن تدرك[1] .

وإما أن يضعف إدراكها .

أو يغلط فيه

الثانية : أنها لا تدرك آلتها ؛ إذ البصر لا يدرك نفسه ، ولا آلته .

الثالثة : أنها لو كانت فيها كيفية ما ، لم يدركها ، وإنما يدركها أبداً غيرها ؛ حتى إن سوء المزاج إذا صار متمكناً فى البدن ، جوهر بآلته ، مثل الدق ، لم يدرك ذلك قوة اللمس .

الرابعة : أنها لا تدرك نفسها ؛ فإن الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه ، وهو الوهم ، لم يمكنه .

الخامسة : أنها إذا أدركت شيئاً قوياً ، لم يمكنها الإدراك للضعيف بعده وعقيبه بل بعد زمان ، فلا تسمع الصوت الخفى عقيب الصوت الهائل ، ولا ذا اللون الضعيف عقيب الضوء الظاهر ، ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقيب الحلاوة القوية ؛ فإنها إذا انفعلت بمدركها القوى ، لم تقبل سرعة الانفعال بمدركه الضعيف ؛ لاشتغال المحل بذلك المدرك القوى ، واشتباكه به .

السادسة : أنها لو هجم عليها مدرك قوى ، ضعفت الآلة ، وفسدت ، فقد تفسد العين بقوة الشعاع ، ويفسد السمع بالصوت الهائل .

السابعة : أن القوى الجسمانية تضعف ، بعد الأربعين ، وذلك عند ضعف مزاج البدن .

* * *

وهذا الذى ذكرناه كله ينعكس فى القوة العقلية ؛ فإنها تدرك نفسها ، وتدرك إدراكها لنفسها ، وتدرك ما يقدر أنه آلتها ، كالقلب والدماغ .

وتدرك الضعيف بعد القوى ، والخفى بعد الجلى .

---

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها (أن لا تدرك)

وربما تقوى بعد الأربعين فى غالب الأمر .

* * *

فإن قيل : القوة العقلية أيضاً قد تقصر عن الإدراك بالمرض الذى يظهر فى مزاج البدن .

قيل : قصورها أو تعطلها عند تعطيل آلتها ، لا يدل على أنها لا فعل لها فى نفسها ، بل يجوز أن يكون فساد الآلة مؤثراً فيها من وجهين :

أحدهما : أنه إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن جهة المعقولات

فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف ، لم تدرك اللذة .

وإذا اشتغلت بالغضب ، لم تدرك الألم .

وإذا اشتغلت بفن معقول لم تدرك فى حال الشغل غيره ، فيشغلها شىء عن شىء .

فلا يبعد أن يشغلها ضعف الآلة والحاجة إلى إصلاحها .

والوجه الثانى : أن الآلة الجسمانية ربما تحتاج القوة إليها ابتداء ، ليتم لها الفعل بنفسها ، بعد حصولها ، كما يحتاج من يقصد بلدة مثلا إلى دابة ؛ فإذا وصل استغنى عنها .

فإذن فعل واحد بغير آلة ، يدل على أن له فعلا فى نفسه .

وتعطل الفعل بتعطل الآلة يحتمل هذين الوجهين اللذين ذكرناهما ، فلا حجة فيه .

الثامنة : وهى البرهان أن العلم المجرد الكلى لا يجوز أن يحل فى جسم منقسم .

لأن العلم الكلى لا ينقسم .

والجسم ينقسم .

وما لا ينقسم لا يحل فيما ينقسم .

والعلم لا ينقسم .

فإذن لا يحل العلم فى جسم .

وهذه المقدمات لا يمكن النزاع فيها ؛ إذ الجزء الذى لا يتجزأ قد بطل فلا يكون العلم فيه .

وإذا كان فى جسم منقسم ، انقسم فيه ، كالحرارة واللون .

فإذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول ، بزعم الزاعم .

والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم ؛ إذ ليس له بعض البتة ، فاستحال أن يحل فى الجسم .

وإن قيل : فلم قلتم : إن العلم الواحد لا ينقسم .

قيل : العلم بالمعقول المجرد ينقسم :

إلى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة ، وقبول قسمة ، كالعلم المجرد بالوجود ، وكالعلم بالوحدة ؛ فإنه لا بعض للمعلوم، فلا بعض للعلم الذى هو مثال مطابق له .

وإلى ما يتوهم فيه كثرة ، كالعلم بالعشرة ، والعلم بالإنسان الذى هو متقوم من : الحيوان ، والناطق . وهما الجنس والفصل .

وهذا النوع ربما يظن أن له أجزاء ؛ إذ يقول القائل : العشرة ، لها جزء ، والعلم بها مثال لها ، ومطابق إياها .

فالعلم بها له جزء .

وكذلك العلم بالإنسان .

وهو محال ؛ فإن العشرة من حيث هى عشرة ، لا جزء لها ، إذ مادون العشرة ليس بعشرة ، فليست كالماء الكثير ؛ فإن بعضه إذا قسم فهو ماء ، بل هى كالرأس مثلا ؛ فإنه واحد لكل إنسان ، ولا جزأ له من حيث هو رأس ، بل له جزء ، من حيث هو جلد ولحم وعظم .

وكونه جلداً ولحماً وعظماً ، غير كونه رأساً .

وكونه رأساً لا يقتضى أن يكون له جزأ ؛ فإن الرأس من حيث هو رأس ، لا ينقسم ،

وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد ، فلا يكون معلوماً واحداً .

وأما الإنسان فهو معلوم واحد ؛ لأنه من حيث إنه إنسان شىء واحد ، وله صورة واحدة كلية .

ولأجل وحدتها تصير معقولا ، فيكون واحداً لا يقبل القسمة .

* * *

على أنا نقيم برهاناً على استحالة القسمة ، وهو أنه :

لو انقسم العلم بانقسام الجسم ، لكان أحد القسمين فى جزء ، وهذا الجزء المفروض فيه قسم العلم الواحد ، لا يخلو :

إما أن يخالف الكل .

أو لا يخالف .

فإن لم يخالف أحدهما الآخر فى شىء أصلا ، كان الجزء مثل الكل ، وذلك محال ؛ إذ يخرج عن كونه جزأ .

وإن كان مخالفاً فلا يخلو :

إما أن يخالفه مخالفة النوع للنوع ، ومخالفة الشكل للون ، وهو محال ؛ إذ لا يكون الشكل داخلا فى اللون ، وكل جزء فهو داخل فى الكل .

وإما أن يخالفه بعد كونه داخلا فيه مخالفة الحيوان للإنسان ، وهى مخالفة الجنس للنوع ، وإن كان داخلا فيه ، أو مخالفة الواحد للعشرة ،

وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع ؛ لأنه يؤدى إلى

أن يكون العلم بالحيوان فى جزء

والعلم بالناطق فى جزء آخر .

فليس فى كل واحد منهما علم للإنسان ، فيؤدى إلى أن لا يكون العلم بالإنسان حاصلا.

بل ليت شعرى إذا قدرنا الجزئين :

أحدهما فوق مثلا .

والآخر أسفل .

فالعلم بالجنس بأيهما يختص ؟ ولم يستحق أحدهما أن يكون محلا للجنس ، والآخر محلا للفصل .

ثم إن تركب الإنسان من الحيوان والناطق ، فلا يتركب الحيوان من عدد يتمادى إلى غير نهاية ، بل ينتهى إلى أول واحد ، وإلا فيؤدى إلى أن لا يعلم الشىء إلا بعد علوم غير متناهية ، وذلك محال .

وإن كان يخالفه فى المقدار مخالفة الواحد للعشرة ، فلا يخلو :

إما أن يكون ذلك الجزء علماً

أو لا يكون علماً .

فإن لم يكن ، علماً أدى ذلك إلى أن يحصل من أجزاء ليست علوماً ، وهو كما يقال : حصل من جزأين هما شكل وسواد ، وهو محال .

وإن كان ذلك الجزء علماً ، فعلومه :

إن كان هو معلوم الكل ، كان الجزء مساوياً للكل ،

وإن كان معلوم آخر ، استحال أن يكون الكل علماً ، غير العلم بالأجزاء ؛ إذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم بالسواد ، العلم بالقدرة .

وإن كان العلم بالجزء معلوم الكل ، فقد فرضنا ذلك فى معلوم واحد لا جزء له فدل على أن القسمة محال .

والتاسعة : وهى برهان أيضاً .

المعقول المجرد ، يحصل فى النفس للإنسان ، كما سبق ، ويكون مجرداً عن الوضع ، وعن المقدار ، فتجريده لا يخلو :

إما أن يكون باعتبار محله .

أو باعتبار ما منه حصل .

وباطل أن يكون باعتبار ما منه حصل ؛ فإن الإنسان إنما يتلقى حد العلم وحقيقته ، ويحصل ماهيته فى عقله ، من إنسان شخصى ، له قدر مخصوص .

لكن العقل يجرده عن هذا القدر والوضع ، فبقى أنه منزه عن الوضع والقدر لمحله ، لا لما منه أخذ وحصل .

وذلك أن محله أعنى ، نفس الإنسان ، يميزه عن القدر والوضع ، وإلا فكل حال فى ذى وضع وقدر ، يكون له قدر ووضع بسبب محله ، لا محالة .

والعاشرة : إعلم أن كل ما يقدر آ لة للعقل ، من قلب أو دماغ ، فالعقل قادر على إدراكه فإذا أدركه فإدراكه لا يكون إلا بحصول صورة فيه ؛ إذ هذا معنى كل إدراك .

فالصورة الحاصلة لا تخلو :

إما أن تكون عين صورة الآلة .

أو غيرها بالعدد ، ولكن تماثلها .

وباطل أن تكون هى عين صورة الآلة ؛ فإنها حاضرة أبداً فيها ، فينبغى أن يكون أبداً مدركاً لها ، وليس كذلك .

فإنه تارة يعقلها .

وتارة يعرض عن إدراكها .

والإعراض عن الحاضر محال .

وإن كان غيرها بالعدد .

فإما أن يحل فى نفس القوة ، من غير مشاركة الجسم ، فيدل ذلك على أنها قائمة بذاتها ، وليست فى الجسم .

وإما أن يكون بمشاركة الجسم ، حتى تكون هذه الصورة المغايرة فى التعين ، فى القوة ، فى الجسم الذى هو الآلة ، وهى مثل الجسم ،

فيؤدى إلى اجتماع صورتين متماثلتين فى جسم واحد ، وذلك محال ، كما يستحيل اجتماع سوادين فى محل واحد ، فإنا بينا أن الاثنينية لا تكون إلا بنوع مفارقة ، وها هنا لا مفارقة ، فإن كل عارض يذكر لإحدى الصورتين ، فهى للصورة الأخرى موجود .

وبذلك يصيران متطابقين ، وقد ظهر استحالته .

دليل حادى عشر : هو أنا قد ذكرنا فيما تقدم أن كل قوة جسمانية فلا تكون إلا قوة على متناه .

والقوة على ما لا يتناهى لا تكون فى الجسم البتة .

والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمانية وغيرها لا نهاية لها .

إذ ما يمكن أن يدركه العقل من الحسيات والمعقولات ليس محصوراً .

فيستحيل أن تكون القوة العقلية جسمانية .

* * *

فأما برهان أنها لا تفنى بفناء الجسم ، فيتقدم عليه أنها حادثة مع الجسم ؛ لأنها لو كانت موجودة قبل الجسم ، لكانت النفوس :

إما واحدة .

وإما كثيرة .

وباطل أن تكون كثيرة ؛ فإن الكثرة لاتكون إلا باختلاف[1] وتغاير بالعوارض ، وإذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف ، فلا يتصور الاختلاف .

وإن كانت واحدة فهو محال أيضاً ؛ لأنها فى الأبدان كثيرة ، والواحد لا يصير كثيراً ، كما لا يصير الكثير واحداً ؛ إلا إذا كان له حجم ومقدار ، فيتصل مرة وتنفصل أخرى .

ودليل كثرته فى الأبدان : أن معلوم زيد ليس معلوم عمرو ، ولو كان نفساً واحداً ، لما كان الشىء معلوماً لنفس ، ومجهولا بعينه لنفس أخرى ؛ إذ يكون الشىء معلوماً للنفس الواحدة ، ومجهولا لها ، وذلك محال .

ولكنا نقول : مع أنها حدثت مع الأجسام ؛ فليست حادثة بالأجسام ؛ إذ قد سبق أن الجسم لا يكون سبباً لاختراع شىء البتة ، لا سيما ما ليس بجسم بل سببها واهب الصور ، وهو جوهر عقلى أزلى ، ويبقى المعلول ببقاء العلة . وذلك الجوهر باق

فإن قيل : كما يفتقر حدوثها إلى البدن ، فكذلك بقاؤها .

قيل : البدن شرط لحدوث النفس لا علته ، وكأنه شبكة بها يقتنص من العلة هذا المعلول ، أو يستخرج من هذه العلة .

فبعد الوقوع فى الوجود بواسطة الشبكة ، لا يحتاج إلى بقاء الشبكة .

ووجه كونه شرطاً لا علة ، أن العلة لو صدرت منها نفس

لكانت إما واحدة ،

أو اثنين .

---

(١) دليل واه لا يتناسب مع خطورة الدعوى ، خصوصاً ممن يرون أن العالم قديم ويستحيل أن يكون حادثاً .

ومعلوم أن هذه النفس الحادثة — فى نظرهم — ليست عدماً صرفاً ، ولكنها شىء موجود . فهذا الشىء الموجود كيف نشأ من لا شىء ؟ فإن جاز حدوث شىء من لا شىء ، فلا ينبغى أن يعتبر حدوث مادة العالم من لا شىء أمراً مشكلا فى ذاته ، أعنى أنه لا ينبغى أن يكون مجرد حدوث شىء هو من لا شىء ، هو الأساس الذى يعتمد عليه فى إبطال نظرية حدوث العالم ؛ فإن كان لديهم أدلة على إبطال هذا الحدوث — غير دعوى استحالة حدوث شىء من لا شىء — فليظهروها .

نعم أن فلاسفة المسلمين يرجعون دعوى قدم العالم وإبطال حدوثه ، إلى النظر فى ذات الإله ، وأنها لا يمكن أن تكون معطلة فى وقت من الأوقات .

أو عدداً غير متناه فى كل لحظة .

وكل ذلك محال ؛ إذ ليس عدد أولى من عدد، فلا ترجيح لواحد من الأعداد .

ولو اقتصر على واحد ، لم يكن له مخصص أيضاً ؛ فإن إمكان الثانى منه كإمكان الأول ،

فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم ، بقى العدم مستمراً ، إلى أن تستعد النطفة لأن تكون آلة لنفس تشتغل بها ، فصار وجود النفس حينئذ أولى من عدمها . واختص عددها بعدد النطف المستعدة فى الأرحام ؛

وهذا شرط الابتداء ليترجح الوجود على العدم ، فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته لا بالمرجح .

* * *

وأما برهان بطلان التناسخ : فإن النفس إذا تركت تدبير البدن بفساد المزاج وخروجه عن قبول التدبير ، فلا يخلو :

إما أن تكون مشتغلة بتدبير حجر أو خشب . وما لا يستعد لقبول التدبير ، فتصير نفساً له ، وهو محال .

أو تشتغل بتدبير نطفة استعدت لقبول التدبير ، لأية نطفة ، سواء كانت نطفة إنسان ، أو حيوان ، أو غيره ، وهو الذى ظنه قوم ، وذلك محال ؛ لأن كل نطفة. استعدت لقبول النفس ، استحقت حدوث نفس من الجوهر العقلى الذى هو مبدأ النفوس ، استحقاقاً بالطبع ، لا بالانحراف والاختيار ، فيؤدى إلى اجتماع نفسين لبدن واحد ، وهو محال .

فإن استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس ، بإزاء منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس ، إذا رفع الحجاب من وجهه ، فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر ، أشرق نور السراج ونور الشمس جميعاً ، ولا يمنع نور الشمس بنور السراج .

فكذلك لا يمتنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس فى العالم ، غير مشغولة ببدن

فيؤدى ذلك إلى اجتماع نفسين فى بدن واحد ،

وما من شخص إلا وهو يشعر بنفس واحدة ،

فالتناسخ محال .

المقالة الخامسة

فى ما يفيض على النفوس من العقل الفعال

لا شك أن النظر فى العقل الفعال ، يليق بالإلهيات .

وقد سبق إثباته وصفته .

وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن ، بل من حيث تأثيره فى النفوس ، بل ليس النظر فى تأثيره ، وإنما هو فى النفس من حيث تأثرها به .

ولنذكر فى هذه المقالة :

دلالة النفس على العقل الفعال .

ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه .

ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت .

ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة .

ثم سبب الرؤيا الصادقة ، ثم الرؤيا الكاذبة .

ثم سبب إدراك النفس علم الغيب .

ثم اتصالها بعالم العلوم .

ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها فى اليقظة صوراً لا وجود لها من خارج .

ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها .

ثم وجود الأنبياء ، ووجه الحاجة إليهم.

فهذه عشرة أمور :

الأول : دلالة النفس على العقل الفعال :

ووجهة أن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة ، والمعانى الكلية فى الصبى بالقوة ، ثم تصير عالمة بالفعل .

وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل .

فإذن لا بد للنفس فى خروجها فى حال الصبى ، من القوة إلى الفعل ، من سبب ، وهذا أيضاً لا بد له من سبب .

ويستحيل أن يكون السبب جسما ؛ لأن الجسم لا يكون سبباً لما ليس بجسم كما سبق .

والعلوم العقلية تقوم بالنفس التى ليست بجسم ، ولا هى منطبعة فى جسم .

فلا تدخل فى المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر ، أو يحاذيها ، فيؤثر فيها .

فإذن يكون السبب جوهراً مجرداً عن المادة .

وهو المعنى بالعقل الفعال .

لأن معنى العقل كونه مجرداً ،

ومعنى الفعال كونه فاعلا فى النفوس على الدوام ،

ولا شك فى أن هذا من الجواهر العقلية التى سبق إثباتها فى الإلهيات ، وأولاها بأن تنسب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التى ذكرناها .

والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف فى الناس ، وفى الأنبياء ، بواسطة الملائكة .

الثانى : كيفية حصول العلوم فى النفس ، فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل فى الخيال ، لا يحصل منها المعانى الكلية المجردة .

ولكنها فى ابتداء الصبى تكون فى حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة فى الخيال ، فوقع منها فى النفوس المجردات الكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد، صورة الإنسان الكلى ، ومن صورة هذا الشجر ، صورة الشجر الكلى ، وغير ذلك ، حتى تقع من صور المكونات عند إشراق الشمس عليها مثلها فى الأبصار السليمة .

والشمس مثال العقل الفعال .

وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار .

والمتخيلات مثل المحسوسات ؛ فإنها محسوسة مرئية بالقوة فى الظلام فى العين ، مبصرة بالقوة .

فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس .

فكذلك هذا ، ومهما أشرق هذا النور . ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة فى الخيال ، العرضى عن الذاتى .

وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التى ليست ذاتية .

فتكون مجردة ، وتكون كلية أيضاً ؛ إذ أبطل وجود العقل الجزئية ، بحذف المخصصات التى هى عرضية خارجة عن الذات ،

فبقى أمر واحد مجرد ، نسبته إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة .

الثالث : السعادة ، وهى أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال ، وأنست بالاتصال به على الدوام ، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ، ومقتضى الحواس .

ولكن لايزال البدن يجاذبها ويشغلها ، ويمنعها عن تمام الاتصال .

فإذا انحط عنها شغل البدن ، بالموت ، ارتفع الحجاب وزال المانع ، ودام الاتصال .

لأن النفس باقية .

والعقل الفعال باق أبداً .

والفيض من جهته مبذول ؛ فإنه لذاته .

والنفس مستعدة للقبول بجوهرها ، إذا لم يكن مانع . وقد زال المانع ، فدام الوصال ؛ لأن البدن وإن كان تحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى ، فى الابتداء ؛ لتحصل بواسطته التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية ، وتقتنصها بواسطتها ، إذ ليس يمكنها فى الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس فالحاسة نافعة فى الابتداء كالشبكة ، وكالمركوب الموصل إلى المقصد .

ثم بعد الموصول آلى المقصد يصير عين ما كان شرطاً ، وبالا عليها ، بحيث تكون الفائدة فى الخلاص منه ؛ لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود ، بعد الوصول وشاغلا لها .

وكذلك هذا .

وإنما كانت هذه سعادة ؛ لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف .

وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة .

وخاصية طبع النفس المعارف ، والعلم بحقائق الأشياء على ما هى عليه ؛ فإن هذه العقليات ليست للحس أصلا .

وقد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية .

وظهر أن سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم ونحن فى شغل البدن ماذا .

وقد سبق هذا فى الإلهيات .

فإذا كانت المعارف التى هى مقتضى طباع القوة العقلية ، وخاصيتها ، المعرفة بالله وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وكيفية صدور الوجود منه إلى غير ذلك من المعارف حاضرة ، حتى اشتغلت النفس بها وهى فى البدن ، عن أن تصير مستغرقة بالبدن ، وعوارضه ، مستوعبة لهمتها ، ما دام اتصالها ، وكمل حالها ، بعد فراق البدن ، والتذت بها لذة لا يدرك الوصف كنهها .

وإنما ليس يشتد الشوق والرغبة فى هذا ، الآن ، لعدم ذوقه ، كما لو وضعت لذة الجماع للصبى وليست له شهوة ، لم يرغب فيه ، بل ربما يعاف صورة الجماع .

وهذه اللذة العقلية إنما تكون لنفس كملت فى هذا العالم ، فإن كانت منزهة عن الرذائل ، ولكنها منفكة عن العلوم ، وهمها مصروف إلى المتخيلات ، فلا يبعد أن يتخيل الصورة الملذة كما فى النوم ، فيتمثل لها ما وصف فى الجنة ، من المحسوسات ، فيكون بعض الأجرام السماوية موضوعاً لتخيلها ؛ إذ لا يمكن التخيل إلا بجسم .

الرابع : القول فى الشقاوة وهى أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التى هى مقتضى طبعها . فإذا حيل بينها وبين ما تشتهيه ، فقد تشقى .

وإنما تصير محجوبة بأن تتبع الشهوات ، وتقصر الهمة على مقتضى الطبع البدنى وتؤثر هذا العالم الخسيس الفانى ، فترسخ بالعادة تلك الهيأة فيها ، ويتأكد شوقه إليها ، فيفوته بالموت آلة درك المشوق ، واقتناص العلوم ، ويبقى الشوق والنزوع ، وهى الألم العظيم الذى لا حد له ، وذلك يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعال ؛ لأن النفس فى هذا العالم لا يمنع دوام اتصالها لكونها منطبعة فى البدن ، وإن كانت ليست فى البدن ، كما بينا .

ولكن لاشتغالها بعوارضه وشهواته ونزوعه إليه ، وعشقه الطبيعى ، الذى يحول بين النفس ومقتضى طبعها ، ولكن لا يحس فى هذا العالم بألم ذلك لشغل البدن إياها ، كالمشغول بالقتال أو الخوف ؛ فإنه لا يشعر بالألم .

وقد شرحنا أسباب ذلك ؛ فإذا فارقت البدن بالموت ارتفع ذلك الشاغل ، وبقى الشوق ، وفاتت الآلة ، أعنى الحواس والقوى البدنية التى يفيض بها المعقولات وعدم المركب الذى يوصل إلى المقصد ، وصار الشوق إلى ما تعوده وألفه من الحس صارفاً له إلى ما فاته ، ومانعاً إياه عن الاتصال بمقتضى طبعه ، وهو البلاء العظيم المخلد .

وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة .

وأما الذى استكمل القوة العقلية فحصل المعارف ، ولكنه أتبع الشهوات ، فذلك يبقى هيأة الشهوات ، والنزوع إليها فى نفسه ، فيجاذبها إلى جهة الطبيعة السفلى وما حصله من المعارف فى جوهره ، يجذب نفسه إلى الملاء الأعلى ، ويحصل من تصادم المتجاذبين ألم عظيم هائل ، ولكنه ينقطع ولا يخلد ؛ لأن الجوهر قد كمل .

وهذه الهيأة عارضة . وقد أنقطع أسبابها بالموت ، فلم يبق ما يؤكدها ويجددها ، فتنمحى بعد زمان ، ولا يتعذب أبداً ، ويكون قرب الزوال وبعده ، بحسب قوة تلك الصفة وضعفها .

وعن هذا أخبرتك الشريعة بأن المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار .

وأما من اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مباديه ، ثم تركه يتضاعف عقابه ؛ لأنه ينضاف إلى آلامه ، تحسره على ما فاته مع كونه مشتاقاً إليه ، وأن ما لا يعرف قدره لا يشتاق إليه فلا يشعر بفواته . ولا يتحسر عليه ، كما قد لو قُتل ملكٌ وأخذ الملكَ من أولاده ، وله ولدان :

أحدهما : صبى لا يعرف ما الملك .

والآخر : أكبر قد عرف الملك ومارسه ، ولم يصل بعد إلى استكماله واستدامته ؛ فإنه لا شك يكون أعظم حسرة ، وأشد من أخيه الذاهل عن قدر ما فاته ألماً

وقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى هذا (أشد الناس عذاباً يوم القيامة ، عالم لم ينفعه الله بعلمه)

وقال النبى صلى الله عليه وسلم (من ازداد علماً ، ولم يزدد هدى ، لم يزدد من الله إلا بعدا)

الخامس : فى سبب الرؤيا الصادقة :

وليعلم أولا أن معنى النوم إنحباس الروح من الظاهر إلى الباطن .

والروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط ، معتصبة القلب ، وهو مركب القوى النفسانية والحيوانية ، وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة إلى آلاتها .

ولذلك مهما وقعت سدة فى مجاريها من الأعصاب المؤدية إلى الحس ، بطل الحس ، وحصل الصرع والسكتة .

وكذلك إذا شدت يد الإنسان شداً محكماً ، أحس بخدر فى أطراف اليد مما يلى الأنامل ، وبطل فى الحال حسه ، إلى أن يحل ، فيعود الحس بعد زمان .

وهذا الروح بواسطة العروق الضوارب ، منتشر إلى الظاهر من البدن ، وقد ينحجز فى الباطن بأسباب .

مثل طلب الاستراحة ، من كثرة الحركة .

ومثل اشتغال الباطن ، لنضج الغذاء ، ولذلك يغلب النوم عند الامتلاء ،

ومثل أن يكون الروح قليلا ناقصاً ، فلا يبقى أثره فى الباطن والظاهر جميعاً .

ولنقصانه ولزيادته أسباب طبية .

والإعياء معناه نقصان الروح بالتحلل ، بسبب الحرارة ، وميل الرطوبة والثقل اللذين يظهران فيه ، فيمنعانه عن سرعة الحركة ، كما يغلى وقوعه ، عمن أطال المقام فى الحمام ، وبعد الخروج منه ، وتناوله الشىء المرطب للدماغ ؛ فإذا ركدت الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها ، بسبب من هذه الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ؛ لأنها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما توردہ الحواس عليها .

فإذا وجدت فرصة للفراغ ، وارتفع عنها المانع ، استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التى فيها نقش الموجودات كلها ، المعبر عنها فى الشرع باللوح المحفوظ .

فانطبع فيها ، أعنى فى النفس ، ما فى تلك الجواهر من صورة الأشياء ،

لا سيما ما يناسب أغراض النفس ، ويكون مهماً لها .

ويكون انطباع تلك الصورة فى النفس منها ، عند الاتصال ، كانطباع صورة مرآة ، فى مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما .

وكل ما يكون فى إحدى المرآتين يظهر فى الأخرى بقدرها .

فإن كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس فى الصورة ، وحفظتها الحافظة على وجهها ، ولم تتصرف القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتمامها ، فتصدق هذه الرؤيا ولا تحتاج إلى تعبير ؛ إذ يكون ما رآه بعينه .

وإن كانت المتخيلة غالبة ، وإدراك النفس للصورة ضعيفاً ، سارعت المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال ، كتبديل الرجل بشجرة ، والعدو بحية .

أو إلى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما ، أو بما يضاده .

كما أن من رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت . وكذا بالعكس .

وهذه الرؤيا تحتاج إلى تعبير .

ومعنى التعبير : أن يتفكر المعبر فى أن هذا الذى بقى فى حفظه من الصور التى رآها ، ما الذى يمكن أن تكون النفس قد رأته ، حتى انتقل الخيال منه إلى هذا الباقى فى الحفظ .

ويكون ذلك لمن يتفكر فى شىء ، فينتقل خياله إلى غيره ، ثم منه إلى غيره ، حتى نسى ما كان يتفكر فيه أولا ، فيكون طريقه فى التذكر والتخيل .

وذلك بأن يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته ؟ فيتذكر السبب الموجب له ، ثم يتأمل فى ذلك ، حتى يتذكر بسببه ؛ وهكذا .

وربما يعثر فى تخيله على الأول الذى أنجر به إلى هذا الأخير .

ولما كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص ، انشعبت وجوه التعبير ، وصارت تختلف بالأشخاص ، والأحوال ، والصناعات ، وفصول السنة ، وصحة النائم ومرضه .

وصار لا ينال إلا بضرب من الحدس ، ويغلط فيه ، ويغلب عليه الالتباس .

السادس : أضغاث الأحلام ، وهى المنامات التى لا أصل لها .

وسببها حركة القوة المتخيلة ، وشدة اضطرابها ؛ فإنها فى أكثر الأحوال لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات .

وكذلك فى حال النوم لا تفتر أيضاً فى أكثر الأحوال ، فمهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بمحاكاتها ، كما تكون فى حال اليقظة مشتغلة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية .

والمتخيلة باضطرابها إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكى وتخترع صوراً لا وجود لها ، وتبقى فى الحافظة إلى أن يتيقظ النائم فيتذكر ما رآه فى المنام ، ويكون لمحاكاتها أيضاً أسباب ، من أحوال البدن ومزاجه .

فإن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكاها بالأشياء الصفر .

وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكاها بالنار والحمام الحار .

وإن غلبت عليه البرودة ، حاكاها بالثلج والشتاء .

وإن غلبت السوداء ، حاكاها بالأشياء السود ، والأمور الهائلة .

وإن كانت النفس مشغولة تفكر ، نسيت بخيال ، بقية التفكر ، فلا يزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهمة فيها .

وإنما حصلت صورة النار مثلا فى المتخيلة عند غلبة الحرارة ؛ لأن الحرارة التى فى موضع تتعدى إلى غيره إذا كان مجاوراً له ، ومناسباً ، كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثها ؛ إذا عقلت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره ، فالقوة المتخيلة منطبعة فى الجسم الحار وتؤثر به تأثيراً يليق بطبعه ، وهى ليست بجسم ، أعنى المتخيلة ، حتى يقبل الحرارة نفسها ، لكن يقبل من الحرارة المقدار الذى فى طبعها قبوله ، وهى صورة الحار وصورة النار ، وأمثاله .

هذا هو السبب فيه .

السابع : فى معرفة سبب الغيب فى اليقظة :

أعلم أن سبب الحاجة إلى النوم لإدراك علم الغيب بالرؤيا ، ما أوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها ، حتى إذا ركدت الحواس ، اتصلت النفس بالجواهر العقلية ، واستعدت للقبول منها .

ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس فى اليقظة من وجهين :

أحدهما : أن لقوى النفس قوة ، لا تشغلها الحواس ، ولا تستولى عليها ، بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها ، بل يتسع ويقويها للنظر إلى جانب العلو وجانب

السفل جميعاً ، كما يقوى بعض النفوس ، فيجمع فى حالة واحدة ، بين أن يتكلم ويكتب .

فمثل هذه النفوس يجوزأن يفترعنها فى بعض الأحوال ، شغل الحواس ، ويطلع إلى عالم الغيب . فيظهر لها منه بعض الأمور فيكون مثل البرق الخاطف ، وهذا النوع من النبوة .

ثم إن ضعفت المتخيلة بقى فى الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه ، وكان وحياً صريحاً .

وإن قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة ، فيكون هذا الوحى مفتقراً إلى التأويل ، كما تفتقر تلك الرؤيا إلى التعبير .

والسبب الثانى : أن يغلب على المزاج اليبس والحرارة ، حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس ، فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع ؛ وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر .

فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيتحدث به ويجرى على لسانه ، وكأنه أيضاً غافل عما يحدث به .

وهذا يوجد فى بعض المجانين والمصروعين ، وبعض الكهان من الأعراب ، فيحدثون بما يكون موافقاً لما سيكون .

وهذا النوع نقصان .

والسبب الأول نوع كمال .

الثامن : فى سبب رؤية الإنسان فى اليقظة صوراً لا وجود لها .

وذلك أن النفس قد تدرك الغيب إدراكاً قوياً ، فيبقى عين ما أدركه فى الحفظ وقد تقبله قبولا ضعيفاً تستولى عليه المخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة .

فإذا قويت تلك الصورة فى المصورة استصحب الحس المشترك ، وانطبعت الصورة فى الحس المشترك سراية إليه ، من المصورة والمتخيلة .

والإبصار : هو وقوع صورة فى الحس المشترك؛ فإن الصورة الموجودة من خارج ليست بمحسوسة ، بل هى بسبب صورة تماثلها فى الحس المشترك .

فالمحسوس فى الحقيقة ، هى الصورة الحادثة ، فى الحس ، بسبب الصورة

الخارجة ، فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر .

فلا فرق بين أن تقع الصورة فى الحس المشترك من خارج ، أو من داخل ؛ فإنها كيفما تكون محسوسة ، يكون حصولها إبصاراً .

فمهما وقع ذلك فى المشترك ، صار صاحبه مبصراً له ، وإن كانت الأجفان مغمضة ، أو كان فى ظلمة أيضاً .

والذى يرى الإنسان فى اليقظة إنما لا ينطبع فى الحس المشترك حتى يصير مبصراً ؛ لأن الحس المشترك مشغول بما تؤدى إليه الحواس ، من الظاهر ، وهى أغلب.

ولأن العقل يكسر على المتخيلة اختراعها ، ويكذبها ، فلا يقوى تصورها فى اليقظة ، فمهما ضعف العقل عن ردها وتكذيبها بسبب مرض من الأمراض لم يبعد أن ينطبع فى الحس المشترك ، ما يقع فى المتخيلة ، فيرى المريض صوراً لا وجود لها .

بل إذا غلب الخوف ، واشتد توهم الخائف ، وتخيله إياه ، وضعفت النفس والعقل المكذب ، فربما يمثل للحس صورة المخوف منه ، حتى يشاهد ويبصر ما يخافه .

ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة .

والقول الذى يحدث به فى الصحارى ، وبما يسمع من كلامه ، هذا سببه .

وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشبهه ويمد إليه يده ، كأنه يأكله ، ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك .

التاسع : فى أصول المعجزات والكرامات .

وهى ثلاث خواص :

الخاصة الأولى : فى قوة النفس فى جوهرها ، بحيث تؤثر فى هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة ، بأن يؤثر فى استحالة غيرها ، ويؤثر فى استحالة الهواء غيما ، ويحدث مطراً كالطوفان ، أو بقدر الحاجة للأستسقاء ، أو ما يجرى مجرى ذلك، وهو ممكن .

فإنه قد ثبت فى الإلهيات أن الهيولى مطيعة للنفوس ، ومتأثرة بها .

وأن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية .

وهذه النفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس ، وشديدة الشبه بها .

وهى التى نسبتها إليه نسبة السراج إلى شمس ؛ فإن ذلك لا يمنع من تأثير ، كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثراً فى التسخين والإضاءة ، كالشمس .

فكذلك نفس الإنسان تؤثر فى هيولى العالم .

ولكن الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص ، وذلك بدنها .

وكذلك إذا حصلت فى النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن ، وحدثت رطوبة العرق ،

وإذا حدثت فى النفس صورة الغلبة ، حمى مزاج البدن ، وأحمر الوجه .

وإذا حصلت صورة مشتهاة فى النفس ، حدثت فى أوعية المنى حرارة مبخرة مهيجة للريح ، حتى يمتلىء به عروق آلة الوقاع ، فتستعد له .

وهذه الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، اليبوسة ، التى تحدث فى البدن من هذه التصورات ، ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى ، بل من مجرد التصور

فإذا صار مجرد التصور سبباً لحدوث هذه التغيرات فى هيولى البدن ، وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه ؛ إذ ليست فى البدن ، فيجوز أن يؤثر فى بدن غيره ، مثل هذا التأثير أو دونه ، ولكن فيه أولى وأكثر ؛ إذ لها ببدنها بحكم علاقة البعثة لحدوثها معه ، وعشقها له بالطبع ، ميل إليه .

ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعى ؛ فإن الصبى ربما وقع فى نار ، أو فى ماء ، فألقت أمه نفسها فى النار وراءه بالطبع .

فإذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر ، هو فرع بدنها ، فمن أين يبعد عشقها لبدنها بالطبع وإن لم تكن حالة فى بدنها ولا فى بدن الولد .

وهذه العلاقة العشقية هى التى يقصر تأثيرها عليه .

وقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن آخر ، حتى يفسد الروح بالتوهم ، ويقتل الإنسان بالتوهم ، ويعبر عن ذلك بأنه إصابة العين ؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « إن العين لتدخل الرجل القبر ، والجمل القدر »

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً (العين حق) ومعنى ذلك أن المصيب بالعين يستحسن الجمل مثلا ويتعجب منه ، ويتفق أن تكون نفسه خبيثة حسودة ، فيتوهم

سقوط الجمل ، فينفعل الجمل من توهمها ويسقط فى الحال .

وإذا كان هذا ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس على الندور ، قوة أكثر من هذا ، فيؤثر فى هيولى العالم بإحداث حرارة وبرودة وحركة .

وجميع تغاير العالم السفلى ينشعب عن الحرارة والبرودة والحركة ، كما سبق فى حوادث الجوهر وغيره

ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة .

الخاصة الثانية : للقوة النظرية ؛ هى أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم ؛ فإن النفوس منقسمة :

إلى ما يحتاج إلى التعليم ،

وإلى ما يستغنى عنه .

والمحتاج إلى التعليم :

منه ما يؤثر[1] فيه التعليم ، وإن طال تعبه .

ومنه ما يتعلم سريعاً .

وقد يوجد من يستنبط الشىء من نفسه ، من غير معلم ، بل العلوم كلها لو تؤملت لوجدت مستنبطة من النفوس ؛ فإن المعلم الأول ، لم يكن متعلماً من معلم ، بل يرتقى ذلك إلى من عرف من نفسه .

وما من ناظر إلا وهو يذكر استنباطات كثيرة ، قد استنبطها من نفسه من غير معلم ، وذلك بأن تخطر النتيجة بباله ، فيتنبه للحد الأوسط كأنه الذى فى نفسه من حيث لا يدرى .

أو يبتدر للحد الأوسط ، فتحضر النتيجة ، كمن نظر إلى سقوط الحجر ، إلى أسفل فيخطر له أنه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر ينزل من أعلى إلى أسفل ثم يخطر أن اختلاف الجهتين لا يكون إلا فى البعد من جسم ، والقرب منه ، وذلك لا يتصور إلا بمحيط ومركز ، فينكشف له بذلك أن السماء هى محيطة ، ولا بد من وجودها .

أو ينظر فى حدوث الحركة فيخطر له أن كل حادث فلا بد له من سبب حادث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

(١) كذا فى الأصل

ويعرف أن ذلك لا يمكن إلا بحركة دورية .

ثم يسبق له أن الحركة الدورية لا تكون بالطبع ؛ فإنه رجوع إلى ما فارقته من الوضع ، فيحتاج إلى النفس ، والنفس إلى العقل كما سبق .

فهذا وأمثاله غير محال ، وإذا خطر فليس بمحال أن يتمادى إلى آخر المعقولات إما فى زمان طويل أو قصير .

ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها فى زمان قصير من غير تعلم ، فيقال : إنه نبى أوولى ،

ويسمى ذلك كرامة أو معجزة للنبى .

وهو ممكن وليس بمحال .

وإذا كان يمكن التصور إلى حد يمتنع عن الفهم من التعلم ، جاز أن يترقى الكمال إلى حد يغنى عن التعليم .

وكيف لا يمكن هذا ، وكم من متعلمين فى مدة واحدة ، يسبق أحدهما بحقائق العلوم ، مع أن اجتهاده أقل من اجتهاد المسبوق ، ولكن شدة الحدس وقوة الذكاء ، أعطته ذلك ، فالزيادة فى هذا من الممكنات .

الخاصة الثالثة : للقوة المتخيلة : أن النفس قد تتقوى كما سبق ، وتتصل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتحاكى المتخيلة ما أدركت بصور جميلة ، وأصوات منظومة ، فيرى فى اليقظة ويستمع ما كان يراه ويسمعه فى النوم للسبب الذى ذكرناه ، فتكون الصورة المحاكية المتخيلة للجوهر الشريف ، صورة عجيبة فى غاية الحسن ، وهو الملك الذى يراه النبى ، أو الولى ، أو تكون المعارف التى تصل إلى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحس المشترك ، فيكون مسموعاً ،

فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل .

* * *

فهذه طبقات النبوة .

ومن أجمعت له هذه الثلاث فهو النبى الأفضل ، وهو فى الدرجة القصوى من درجات الإنسان ، وهى متصلة بدرجات الملائكة .

لكن الأنبياء فى هذا يتفاضلون .

يكون للواحد منهم خاصتان من هذه الثلاث .

وقد يكون له خاصة واحدة .

وقد لا يكون إلا مجرد الرؤيا .

وقد يكون له من كل واحدة شىء ضعيف .

وبه تتفاوت منازلهم فى القرب من الله تعالى وملائكته .

العاشر : فى إثبات أن النبى لا بد له أن يدخل تحت الوجود ، وأن يصدق بدخوله فى الوجود .

وذلك أن العالم لا ينتظم إلا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل ، وإلا تقاتلوا وهلك العالم .

وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلا ، والعناية الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء مدراراً ، فنظام العالم لا يستغنى عمن يعرفهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ، ولا يشتغل بذلك كل واحد .

وهذا النظام موجود فى العالم .

فإذن سبب النظام موجود .

ومن هو سبب النظام فى العالم فهو خليفة الله فى أرضه ؛ إذ بواسطته يتم فى خلق الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة .

وإلا فالخلق دون الهداية لا يفضى إلى خير ؛ ولذلك قال تعالى — (قدَّرَ فهَدَى)

وقال عز وجل (أعطى كلَّ شَىء خلْقهُ ثمَّ هدَى)

فالملك واسطة بين الله تعالى والنبى .

والنبى واسطة بين الملك والعلماء .

والعلماء واسطة بين النبى والعوام .

والعالم قريب من النبى .

والنبى قريب من الملك .

والملك قريب من الله سبحانه وتعالى .

ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء ، والعلماء فى مراتب القرب ، تفاوتاً لا يحصى .

* * *

فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية ، والإلهية ، والطبيعية) من غير اشتغال فى تمييز الغث من السمين . والحق من الباطل .

* * *

ولنفتتح بعد هذا بكتاب (تهافت الفلاسفة) حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء .

والله الموفق لدرك الحق بمنه وحوله .

والحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، محمد وآله ، أجمعين آمين .

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس الأديان

فهرس العلوم

فهرس الفرق

فهرس الكتب

فهرس الموضوعات

مقدمة المحقق

كتاب مقاصد الفلاسفة

الفن : الأول المنطق

القول فى المنطق

مقدمة

الفن الثالث

قسمة أخرى

قسمة أخرى

ص

قسمة أخرى

قسمة أخرى

قسمة أخرى

الفن الرابع

الركن الأول

(١) المعروف عند المتأخرين أن الأشكال أربعة ، ويثار بين المشتغلين بالمنطق نزاع حول موقف أرسطو من الشكل الرابع : هل عرفه ؟ أم لم يعرفه ؟ ولنا فى هذا المقام تحقيق واف ومفيد فى مقدمة الجزء الأول من الإشارات والتنبيهات .

(٢) انظر فى هذا الموضوع مقدمتنا للجزء الأول من الإشارات والتنبيهات .

القياسات المركبة

الركن الثانى

القول فى مجارى هذه المقدمات

خاتمة القول فى القياس

الفن الخامس

الفن الثانى : الإلٰهيات

المقالة الأولى

القول فى حقيقة الجسم

(١) عنى الغزالى بالتنصيص على مذهب الفلاسفة بخصوص هذه المقالة ، مع أن الكتاب كله جار على مذهب الفلاسفة ومسوق على لسانهم ، لأن هذه المقالة يكاد يكون خلاف الغزالى لهم فيها كلياً ، أما غيرها من المقالات ، فالغزالى يوافقهم فى أشياء ويخالفهم فى أشياء .

(١) سبق فى المنطق بيان حقيقة الكلى والجزئى .

قسمة خامسة

قسمة سادسة

قسمة سابعة

قسمة ثامنة

المقالة الثانية

ص

المقالة الثالثة

خاتمة القول فى الصفات

المقالة الرابعة

فى أقسام جميع الموجودات

الركن الأول

القول فى الأجسام السماوية

المقالة الخامسة

الفن الثالث : الطبيعيات

(١) ألست ترى معى أن القسمة الفعلية تقتضى قسماً خامساً ، وهو ما يتساوى فيه الخير والشر ؟

(٢) نحب أن نعرف هل وقع ؟ أم لا ؟ لا أنه حق أم ليس بحق .

المقالة الأولى

القول فى الحركة

قسمة أولى

قسمة ثانية

قسمة ثالثة

القول فى المكان

المقالة الثانية

ص

المقالة الثالثة

المقالة الرابعة

فى النفس النباتى ، والحيوانى ، والإنسانى

القول فى تحقيق الإدراكات الظاهرة

القول فى الحواس الباطنة

القول فى النفس الإنسانى

المقالة الخامسة

* * *

فى الصحيفة ١٥٨ السطر الخامس تقرأ العبارة هكذا (والدليل على أن الهيولى)

* * *

فى الصحيفة ٢٠٣ فى السطر السابع عشر ، تقرأ العبارة هكذا (قسمة ثامنة) .

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١



مجموعة فريدة يشترك فيها علماء الشرق والغرب لبعث الكنوز العربية الخالدة، تقـــدم إلى جمهور القراء فى أنصع حلة من التحقيق الدقيق وجمال الإخراج .

١ – مجالس ثعلب (قسمان)
٢ – جمهرة أنساب العرب لابن حزم
٣ – إصلاح المنطق لابن السكيت
٤ – رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى
٥ – ديوان أبى تمام (شرح التبريزى) ظهر منه المجلدات الأول والثانى والثالث
٦ – حلية الفرسان وشعار الشجعان لابن هذيل الأندلسى
٧ – طبقات فحول الشعراء لابن سلام
٨ – حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى
٩ – الورقة لمحمد بن داود بن الجراح
١٠ – المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد المغربى (قسمان).
١١ – نسب قريش لمصعب الزبيرى
١٢ – إعجاز القرآن للباقلانى
١٣ – اللزوميات لأبى العلاء المعرى ظهر منها الجزء الأول
١٤ – الغصون اليانعة لابن سعيد أبى الحسن على بن موسى الأندلسى
١٥ – تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى
١٦ – ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للرمانى والخطابى وعبد القاهر الجرجانى
١٧ – الإحاطة فى أخبار غرناطة للوزير لسان الدين بن الخطيب
١٨ – مذكرات الأمير عبد الله
١٩ – سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى
٢٠ – طبقات فحول الشعراء لابن المعتز
٢١ – شجر الدر للإمام أبى الطيب عبد الواحد بن على اللغوى
٢٢ – الإشارات والتنبيهات لأبى على بن سينا
٢٣ – البخلاء للجاحظ
٢٤ – ديوان امرئ القيس
٢٥ – الموازنة بين أبى تمام والبحترى للآمدى
٢٦ – شرح ديوان صريع الغوانى : مسلم بن الوليد الأنصارى
٢٧ – أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذرى
٢٨ – نساء الخلفاء لابن الساعى الخازن البغدادى
٢٩ – مقاصد الفلاسفة
٣٠ – تاريخ الطبرى

دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع